Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation
von
Erich Kleineidam

Breslau 1930.

Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer
Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen
Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Erich Kleineidam
aus Breslau.

Promotion: 29. März 1930.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Breslau.

Referent: Prof. Dr. L. Baur.
Korreferent: Prof. Dr. R. Hoenigswald.

Examen rigorosum: 29. Januar 1930.

Vorwort.

Die folgende Arbeit, deren erster Teil hier vorliegt, hat sich als Ziel gesteckt, die Entwicklung des Problems, ob die spirituellen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, durch das 13. Jahrhundert hindurch zu verfolgen. Der historische Verlauf gliedert die Arbeit deutlich in zwei große Abschnitte: 1. Unser Problem bis zum Tode des Thomas von Aquin; 2. Der Kampf um die thomistische Lehre von der Immaterialität der geistigen Substanzen und die endgültige Lösung unserer Frage.

Mit Absicht wurde die schon oft behandelte Frage nach der Zusammensetzung aus quod est und quo est, aus Essenz und Existenz ausgeschieden.

Um Roger Bacons Stellung innerhalb der Franziskanerschule klarer herausstellen zu können, habe ich diesen Philosophen, obwohl er zeitlich zum ersten Abschnitt gehört, erst im 2. Teil meiner Arbeit behandelt.

Kapitel I („Die Quellen") ist ganz aus 2. Hand gearbeitet — es soll auch nur zur Einführung und Orientierung dienen —; in den übrigen Abschnitten wurde versucht, die Problemlage aus den Quellen unter Benutzung der vorhandenen Literatur herauszuarbeiten.

Auch an dieser Stelle möchte ich nochmals meinen herzlichen Dank aussprechen Herrn Prof. M. D. Chenu für die gütige, selbstlose Ueberlassung der Quaestionen zu unserer Frage aus dem Sentenzenkommentar Robert Kilwardbys; ferner danke ich herzlich für die freundlichen Auskünfte und Besorgung photographischer Handschriftenabzüge Herrn P. Ab. Heysse, Praefekt des Collegs zu Quaracchi, Herrn P. E. Longpré und Herrn Dr. H. Jedin (Rom).

Herrn Prof. Dr. L. Baur bin ich für die Stellung des Themas und das freundliche Interesse, das er meiner Arbeit stets zugewandt hat, zu herzlichem Dank verpflichtet.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort III
Inhaltsverzeichnis IV
Benutzte Schriften
a) Quellenschriften . . . . . V—VII
b) Literatur . . . . . VII—X
c) Handschriften . . . . . X—XI

Einleitung 1
I. Kapitel: Die Quellen . . . . . 3—8
II. Kapitel: Die Theorie einer hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen.
1. Abschnitt: Die Grundlage dieser Theorie: Der von Avicebron beeinflußte Materienbegriff . . . . . 9—15
2. Abschnitt: Systematische Darstellung der hylomorphen Theorie . . . . . 15—23
3. Abschnitt: Historische Darstellung der hylomorphen Theorie . . . . . 23—46
a) Franziskanerschule (S. 24—31)
b) Weltklerus (S. 31—40)
c) Aeltere Dominikanerschule (S. 40—46)
III. Kapitel: Der Kampf gegen die hylomorphe Theorie.
1. Abschnitt: Die beginnende Opposition . . . . . 47—57
a) Wilhelm von Auvergne (S. 47—49)
b) Johannes von Rupella (S. 49—51)
c) Albert der Große (S. 51—57)
2. Abschnitt: Die Ablehnung der hylomorphen Theorie durch Thomas von Aquin . . . . . 58—84
a) Historische Darstellung (S. 58—71)
b) Systematische Darstellung (S. 71—84)
IV. Kapitel: Kurze Skizzierung des weiteren Kampfes um die hylomorphe Theorie . . . . . 85—93
Personenregister 95

Verzeichnis der benutzten Schriften.

A. Quellenschriften.

Aegidius Romanus, In secundum Sententiarum. Venetiis 1482.
— Quodlibeta. Lovanii 1646.
Albertus Magnus, Opera omnia. Ed. Borgnet. Parisiis 1890—1899.
Alexander von Hales, Summa theologica. Ed. Quaracchi Bd. I 1924, Bd. II 1928.
Antonius Andreas, In quatuor sententiarum libros opus. Venetiis 1578.
Aristoteles, Opera omnia. Ed. der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Bd. I und II ex rec. Imm. Bekkeri, Berolini 1831.
— Index Aristotelicus, ed. H. Bonitz, ib. 1870.
Augustinus, Opera omnia. Ed. Patrologia Latina ed. Migne Bd. 32—47. Parisiis 1845—49.
— Corpus script. eccl. lat. Ed. der Akademie der Wiss. in Wien. S. III p. 2, Bd. 28 (für De genesi ad litteram).
Avencebrol (Ibn Gebirol), Fons vitae. Ed. Cl. Baeumker, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker, Bd. I Heft 2—4 (abgekürzt: BB I, 2—4), Münster 1892—95.
Averroes, Opera omnia. Venetiis 1560.
Avicenna, perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta. Venetiis 1508.
Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum. Frankfurt 1601.
Boethius, Opera omnia. Migne, PL 63—64.
Bonaventura, Omnia opera. Ed. Quaracchi 1882 ff Bd. I und II.
Dominicus Gundissalinus, De unitate (P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate, Münster 1891 [BB I, 1]).
— De immortalitate animae (G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, 1897 [BB II, 3]).
— De anima (teilweise veröffentlicht in: A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrh. und ihre Beziehung zu Salomon ibn Gebirol. Berlin 1891).
— De processione mundi (G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgang der Welt" 1925 [BB XXIV, 3]).
Durandus de S. Porciano, In sententias libri quattuor. Lugdunum 1560.
Franciscus de Maironis, Commentaria in IV libros sententiarum. Venetiis 1504—1507.
Gerhard von Abbéville, Quodlibeta. Cod. Vat. lat. 1015.
Gottfried von Fontaines: M. de Wulf und A. Pelzer, Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines. Louvain 1904. (Les Philosophes Belges. Bd. II).

Heinrich von Gent, Quodlibeta. Venetiis 1613.
Herveus Natalis, In quattuor libros sententiarum. Venetiis 1505.
Johannes Duns Scotus, Opera omnia. Ed. L. Wadding. Lugdunum 1639.
Johannes de Bassolis, Commentaria in IV libros sententiarum. Paris 1517.
Johannes Quidort von Paris, Correctorium corruptorii. Cod. Ampl. F. 79 (Bibl. Erfurt).
Johannes Pecham, Quaestiones tractantes de anima, ed. H. Spettmann 1918 (BB XIX 5—6).
Johannes Picardi de Lichtenberg siehe unter B bei A. Landgraf.
Johannes von Rupella, Summa de anima ed. T. Dominichelli, Prato 1882.
Matthaeus von Aquasparta, Sentenzenkommentar. Cod. 132 der Munizipal-Bibliothek zu Assisi.
Petrus Johannis Olivi, Quaestiones in II. librum Sententiarum. Ed. B. Jansen. Bd. I 1922, Bd. II 1924 (Bibl. Francisc. Schol. Medii Aevi t. 4—6).
Petrus von Tarantasia: Innocentii quinti pontificis maximi ex ordine praedicatorum assumpti, qui antea Petrus de Tarantasia dicebatur, in IV libros sententiarum commentaria, Tolosae 1652.
Richard von Mediaville, Super quattuor libros sententiarum quaestiones. Brixiae 1591.
Robert Grosseteste: L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. 1912 (BB IX).
Robert Kilwardby, Sentenzenkommentar. Cod. Merton Coll. Oxford 131.
Roger Bacon, Opera hactenus inedita, ed. Rob. Steele. Fasc. III (Liber primus Communium Naturalium Fr. Rogeri, partes 3 et 4) Oxonii 1911.
Siger von Brabant: Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. 1898 (BB II, 6).
— P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle. Bd. II: Textes inédits. Louvain 1908 (Les Philosophes Belges, 6 VII).
Thomas von Aquin, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. edita, 1882 ff. (Danach Summa theologiae und Summa contra gentiles zitiert).
— Opera omnia, ed. E. Fretté et P. Maré, Paris 1872 ff. (Danach der Sentenzenkommentar zitiert; Bd. 7 und 8).
— Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales. Taurini 1927. 5 Bd.
— Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet. Parisiis 1927. 5 Bd.
— In Aristotelis librum de anima commentarium. Ed. A. Pirotta. Taurini 1925.
— In Metaphysicam Aristotelis Commentaria. Ed. M. R. Cathala. Taurini 1926.
— De ente et essentia opusculum. Ed. L. Baur, Monasterii 1926.
Vincenz von Beauvais, Speculum quadruplex. Venetiis 1494.
Virgilii Cordubensis Philosophia, ed. Gotth. Heine in „Bibliotheca anecdotorum", Leipzig 1848, S. 211—244.
Wilhelm von Auvergne, Opera omnia. Aureliae 1674.
Wilhelm von Mare, Le Correctorium Corruptorii „Quare", édition critique par P. Glorieux. Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibl. Thomiste IX).
Wilhelm von Ockham, Quodlibeta. Argentinae 1491.
Wilhelm von Ware, Sentenzenkommentar. Cod. 92 (128) der Univ.-Bibl. zu Münster.

Witelo: Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 1908 (BB III, 2).

B. Benutzte Literatur.

Assenmacher, J., Geschichte d. Individuationsprinzipes in der Scholastik. (Forsch. z. Gesch. d. Phil. u. Päd. I, 2) 1926.

Baeumker, C., Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. In: Studien und Charakteristiken zur Gesch. d. Philos., insbes. des Mittelalters, 1927. (BB XXV, 1—2; zuerst veröffentlicht in: Compte rendu du 4e Congrès scient. internat. des cath. III. Sect., Fribourg (Suisse) 1898).

— Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh. 1908 (BB III, 2).

— Roger Bacons Naturphilosophie, insbes. seine Lehre von Materie und Form. Franzisk. Studien 3 (1916) S. 1—40; 109—139.

Bardenhewer, O., Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, 1882.

Baur, L., Die Philosophie des Robert Grosseteste, 1917 (BB XVIII, 4—6).

Bulletin thomiste, Organe de la société thomiste, hrsg. von J. Destrez 1924 ff.

Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I. Paris, 1889.

Destrez, J., Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite. Mélanges thomistes (Bibl. Thomiste III). Le Saulchoir, Kain. 1923.

Dieterici, Fr., Die Naturanschauungen und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, 1876.

Duhem, P., Le système du monde. Historie des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, t. I—V, Paris 1913—1917.

Ehrle, Fr., Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik mit bes. Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura. Zeitschr. f. kath. Theol. 7 (1883) 1—51.

— John Pecham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. Zeitschr. f. kath. Theol. 13 (1889) S. 172—193.

— Beiträge z. Gesch. d. mittelalt. Scholastik, II.: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrh. Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. d. Mittelalters, hrsg. von H. Denifle und Fr. Ehrle. Bd. V (1889) S. 603—635.

— Der Kampf um d. Lehre d. hl. Thomas von Aquin in d. ersten fünfzig Jahren nach s. Tode. Zeitschr. f. kath. Theol. 37 (1913), 266—318.

— L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali. Xenia Thomistica III, Rom 1925, S. 517—588. (Ich zitiere nach dem Separatabdruck, Rom 1925).

Endres, J. A., Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philos. Jahrb. d. Görresges. I (1888) S. 24—55, 203—225, 227—296.

Federhofer, Fr., Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham. Philos. Jahrb. 39 (1926) S. 263—287.

Fronober, H., Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Großen, I. D. Breslau 1909.
Gilson, E., La philosophie de S. Bonaventure (Études de phil. médiévale IV), Paris 1924.
Glorieux, P., La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Le Saulchoir, Kain. 1925 (Bibl. Thom. V).
Grabmann, M., Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris. Revue Néoscolastique (Louvain) 19 (1912) S. 404—418.
— Mittelalterliches Geistesleben. 1926.
Guttmann, J., Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902.
von Hertling, G., Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag z. Gesch. d. Philos. 1871.
— Augustinuszitate bei Thomas von Aquin. Sitzungsber. d. bayerischen Akademie d. Wiss. 1904 H. 4, S. 535—602.
Hocedez, E., Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine (Specil. S. Lovaniense. Études et documents, Bd. 7) Louvain-Paris 1925.
— Les „Quaestiones disputatae" de Richard de Middleton. Recherches de science religieuse 6 (1906) S. 493—513.
Horten, M., Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients. In: „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen". 1924.
Höver, H., Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. 1912.
Jansen, B., Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele. Franzisk. Stud. 5 (1918) S. 153—175 und 233—258.
— Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi. Festschrift Cl. Baeumker 1923 (BB Suppl. II, S. 243—254).
Janssen, R., Die Quodlibeta d. hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und Beurteilung ihrer Ausgaben. 1912.
Klug, H., Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes Duns Scotus. Franzisk. Stud. 3 (1916) S. 400—403.
— Die Lehre des Johannes Duns Scotus über Materie und Form. Philos. Jahrb. d. Görresges. 30 (1917) S. 44—78.
— Die Lehre des sel. Joh. Duns Scotus über die Seele. Philos. Jahrb. d. Görresges. 36 (1923) S. 131—145; 198—212; 37 (1924) S. 57—75.
Koch, J., Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrh. I. Teil: Literargesch. Grundlegung. 1927 (BB XXVI).
Krause, J., Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperl. und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus, 1888.
Krebs, E., Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. 1906 (BB V, 5—6).
Landgraf, A., Johannes Picardi de Lichtenberg O. P. und seine Quaestiones disputatae. Zeitschr. f. kath. Theol. 46 (1922) S. 510—555.
Loewenthal, A., Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift d. 13. Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol. 1891.
Longpré, E., Maîtres franciscains de Paris. La France Franciscaine 5

(1922). I: Guillaume de Ware, S. 71—82; II: Guillaume de la Mare, S. 289—306.
Longpré, E., Mélanges historiques de théologie franciscaine. La France Franciscaine 5 (1922) S. 426—441.
— La philosophie du B. Duns Scot. Paris 1924.
— Pour la défense de Duns Scot. Rivista di filosofia neoscolastica 18 (1926) S. 32—42.
Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras. 1909 (BB VI, 4—5).
Mandonnet, P., Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle. Bd. I Louvain 1911, Bd. II 1908 (Les Philosophes Belges t. VI und VII).
— et J. Destrez, Bibliographie thomiste (Bibl. thom. I). Le Saulchoir, Kain. 1921.
— Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et theologiques 7 (1913) S. 46—69; 245—262.
Manser, G., Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit bes. Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. 26 (1912) S. 290—324.
— Das Wesen des Thomismus. Divus Thomas (Freiburg Schweiz) 2 (1924) S. 3—23; 196—221; 411—431 (bes. S. 425 ff).
Martin, R. M., Quelques premiers maitres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustienne. Revue des sciences philosophiques et théologiques 9 (1920) S. 556—580.
— La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221—1248). Revue Néoscolastique 22 (1920) S. 107—112.
Minges, P., Philosophiegesch. Bemerkungen über Philipp von Grève († 1236). Philos. Jahrb. d. Görresges. 27 (1914) S. 21—32.
— Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais. Franzisk. Studien 1 (1914) S. 52—65.
— Additamenta ad articulum „De relatione inter Prooemium Summae Alexandri Halensis et Prooemium Summae Guidonis Abbatis". Archiv. Francisc. Hist. 6 (1913) S. 433—438.
— Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Großen. Franzisk. Stud. 2 (1915) S. 208—229.
— Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexander von Hales. Franzisk. Stud. 3 (1916) S. 365—378.
— Ueber die sog. geistige Materie der Franziskanerschule. Franzisk. Stud. 11 (1924) S. 229—236.
Neumark, D., Gesch. d. jüdischen Philosophie d. Mittelalters nach Problemen darg. Bd. I: 1907; Bd. II 1: 1910; II 2: 1928.
Pelster, Fr., Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen. 1920. (Stimmen d. Zeit, Ergänzungsheft II, 4).
— Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi. Zeitsch. f. kath. Theol. 48 (1924) S. 500—532.
— Zur Datierung der Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Gregorianum 6 (1925) S. 231—247.
— Duns Scotus nach englischen Handschriften. Zeitsch. f. kath. Theol. 51 (1927) S. 65—80.
— Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift f. kath. Theol. 46 (1922) S. 212—255; 361—401.

Schindele, St., Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. I. D. München 1900.
Schneider, A., Die Psychologie Alberts des Großen. 1903 u. 1906 (BB IV, 5—6).
— Metaphysische Begriffe des Bartholomäus Anglicus. Festgabe Cl. Baeumker 1913 (BB Supplementband I).
Sertillanges, A. D., Der heilige Thomas von Aquin. Deutsche Uebersetzung 1928 (Hellerau).
Seyerlen, R., Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit bes. Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol und seine philosophische Bedeutung. Rektoratsrede, Jena 1899.
Späth, Die Körperlehre des hl. Thomas von Aquin. Der Katholik 57 (1887) S. 167—188; 253—270; 369—383.
Spettmann, H., Die Psychologie des Johannes Pecham. 1919 (BB XX, 6).
— Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware. Philos. Jahrb. d. Görresges. 40 (1927) S. 401—413; 41 (1928) S. 41—49.
Synave, P., Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d' Aquin. Revue Thomiste 31 (1926) S. 154—159.
Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie (F. Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Philosophie, II. Teil). 1928.
Witrath, P., Wirklichkeit und Bild im Erkennenden. Divus Thomas (Freiburg, Schweiz) 7 (1929) S. 61—76.
Wittmann, M., Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur Avencebrol. 1900 (BB III, 6).
Ziesché, K., Die Naturlehre Bonaventuras. Fulda 1908.

C. Benutzte Handschriften.

Assisi, Municipalbibliothek, cod. 132. Daraus benutzt fol. 19r—22v, wo Matthäus von Aquasparta in II Sent. d. 3 a. 1 q. 1 unsere Frage behandelt [1])
Erfurt, Bibl. Amploniana, Fol. 79. Aus der Mitte des 13. bis Mitte des 14. Jahrh. stammend. Darin auf Bl. 176—206 das „Corruptorii Johannis Parisiensis de prima parte et prima secunde sancti Thome". Die beiden für unsere Frage in Betracht kommenden Artikel befinden sich auf Bl. 181 ra—182 rb (zu Thomas, Summa theol. I, q. 50 art. 2) und auf Bl. 191 rb—192 va (zu Thomas, Summa theol. I, q. 75 art. 5) [2]).
Münster, Universitätsbibliothek 128 (92). Aus dem 14. Jahrh. stammend. Enthält den Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware. Auf fol. 83 rb—84 vb (als q. 126) wird unsere Frage, an angelus et anima sint compositi ex materia et forma, behandelt [3]).
Oxford, Merton College cod. 131. Aus dem Ende des 13. Jahrh. oder Anfang des 14. Jahrh. stammend. Daraus die auf fol.

[1]) Die Angabe des Fundortes verdanke ich einer gütigen Mitteilung von Herrn P. E. Longpré. Photographische Abzüge stellte mir P. Ab. Heysse, Präfekt des Collegs zu Quaracchi, zur Verfügung.
[2]) Vgl. W. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887. S. 58—59.
[3]) Vgl. J. Staender, Chirographorum in regia bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus. Breslau 1889. S. 29.

42 rb—43 rb stehenden Quaestionen aus Robert Kilwardbys Sentenzenkommentar über unsere Frage benutzt. (De simplicitate angelica: 1) an habeant materiam; 2) an eandem cum corporibus; 3) an univocam) [1].

Rom. Vatikanische Bibliothek, cod. Vat. lat. 1015; der Schrift nach aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh. stammend. Daraus aus den darin sich befindenden Quodlibeta des Gerhard von Abbéville die unsere Frage behandelnde Quaestion 3 des Quodlibet XV benutzt (fol. 14 vb—15 vb) [2].

---

[1]) Vgl. H. O. Coxe, Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur. Pars I, Oxonii 1852. (3. Catalogus codd. mss. Collegii Mertonensis S 57). Vgl. auch Fr. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Sep.-Abdruck aus „Xenia Thomistica", Rom 1925 S. 47.

P. M. D. Chenu stellte mir seine Auszüge aus dem genannten Codex, verglichen mit cod. Tolouse 61, fol. 200 va—202 va, zur Benutzung und Veröffentlichung zur Verfügung.

[2]) Vgl. P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1925 (Bibl. Thom. V) S. 111 ff.

Photographische Abzüge besorgte mir in dankenswerter Weise Herr Dr. H. Jedin-Rom.

Einleitung.

Das Problem, ob die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sind, war eine der am häufigsten behandelten Fragen des 13. Jahrhunderts. Wir zählen sie zu den Unterscheidungslehren zwischen Augustinismus und Aristotelismus[1]).

Von vornherein muß die Meinung ausgeschaltet werden, als ob unsere Frage zusammenfiele mit dem Versuch von Philosophen des Altertums und der Neuzeit, die Seele mit komplizierten Funktionen der Materie (im heutigen Sinne) zu identifizieren. Die Scholastik ist sich darüber in allen ihren Richtungen völlig einig, daß die Seele in ihrem Wesen durchaus unabhängig vom Leibe ist: ja einer der stärksten Beweggründe, die Einfachheit der Seele zu leugnen und zu bekämpfen, war die Furcht, die Seele (als Körperform) in zu starke Abhängigkeit vom Leibe zu bringen. Was aber unsere Scholastiker unter „Materie" (als materia prima oder gar materia spiritualis) verstehen, hat mit unserem heutigen Materienbegriff schlechterdings nichts zu tun. Materie bedeutet für sie nichts anderes als ein „esse in potentia", hat mit Körper, Ausdehnung usw. zunächst nichts zu tun. Da auch schon damals der Begriff der Materie oft mit dem der Körperlichkeit gleichgesetzt wurde, betonten die Vertreter der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen dies immer wieder in ihren Schriften.

Unsere Frage ist also nur aus den Voraussetzungen der scholastischen Philosophie zu begreifen. Sie hängt aufs engste mit dem damaligen Materienbegriff zusammen. In der Auffassung dieses Begriffes steckt bei jedem Scholastiker der Schlüssel zu seiner Stellungnahme in unserer Frage.

Bevor wir uns mit dem Materienbegriff des 13. Jahrhunderts befassen, soll eine kurze Charakterisierung der Materienbegriffe gegeben werden, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts mit der Aufnahme der arabisch-jüdischen Literatur auf einmal in das Abendland einströmten. Es sind hauptsächlich zu berücksichtigen: Aristoteles, der Neuplatonismus, Avicenna, Averroes und Salomon ibn Gebirol.

---

[1]) Vgl. den grundlegenden Aufsatz von F. Ehrle, Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Scholastik, II: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13. Jahrh. Archiv f. Lit.- und Kirchengesch. des Mittelalters, 1889. Bd. V, S. 603—635.

1. Kapitel.

Die Quellen.

Aristoteles [1]). Zur Ueberwindung der schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, die der Begriff des Werdens der griechischen Philosophie bereitete, hatte Aristoteles als erster — eine entscheidende philosophische Tat — den Begriff der realen Möglichkeit eingeführt. „Werden" findet weder aus absolutem Sein noch aus absolutem Nichtsein statt — beides ist unmöglich, — sondern aus einem Etwas, was aber nur der Möglichkeit nach ist. Dieser durchaus naturphilosophische Begriff gewann in seiner Philosophie eine fundamentale Bedeutung. Nur einige, für unsere Frage bedeutungsvolle aristotelische Lehren über die Materie sollen hier hervorgehoben werden.

Materie ist das, woraus etwas wird; denn nur die Analyse des Begriffes des Werdens hatte diesen Materienbegriff gefordert.

Daraus ergibt sich, daß alles, was wird, also auch alles was sich ändert, Materie in sich hat [2]), oder aus Materie und Form zusammengesetzt ist [3]); auf der anderen Seite wird alles, was sich nicht ändert, auch keine Materie haben [4]). „Wandelbarkeit und Zusammensetzung aus Materie und Formelement sind für Aristoteles, wie schon vor ihm für Plato, Wechsel-

---

[1]) Die folgenden Ausführungen in Anlehnung an: Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster 1890.

Eduard Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II, 2 (3. Aufl.) 1879. III, 2 (4. Aufl.) 1903.

Georg Freiherr von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Bonn 1871.

[2]) z. B. Metaph. XII 2, 1069 b 24—25: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει*, u. a. Belegstellen bei Cl. Baeumker, a. a. O. S. 226 Anm. 2.

[3]) z. B. Metaph. VII 8, 1033 b 12—13: *δείσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος* oder Phys. I 7, 190 b 11: *τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι . . .* (20) *γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μόρφης*. Cl. Baeumker a. a. O. S. 226 Anm. 3.

[4]) Metaph. VIII 5, 1044 b 27—29: *οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.*

begriffe“ [1]). Ja, Aristoteles faßt diesen Wechselbezug so eng, daß er soviele Arten von Materie unterscheidet, wie es Arten der Veränderung gibt [2]). Er nimmt vier Arten von Bewegung an: substantiale, quantitative, qualitative und bloße Ortsbewegung, denen ebensolche Materien entsprechen. Im eigentlichen Sinne Materie ist nur die substantiale Materie. Mit ihr fällt, wenn auch nicht begrifflich, so doch real, die der Quantität und Qualität zusammen.

Aristoteles hat unser Problem, ob etwa auch die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, gar nicht empfunden. Hertling meint, daß aus der Unterscheidung von substantialer und akzidenteller Materie heraus auch der denkenden Menschenseele „in gewissem Sinne noch Materie zugeschrieben werden könnte, sofern ihre Denkvermögen ja noch der Verwirklichung durch die Denkakte harren, und sie in diesen neue Zustände und Beschaffenheiten erst erwerben soll [3]).

Meiner Meinung nach hätte Aristoteles dies nie zugegeben. Materie ist nur da, wo Veränderung ist. Nun aber lehrt Aristoteles von der Seele, sie entstehe nicht und vergehe nicht, ja ändere sich nicht einmal. Im 4. Kapitel des I. Buches „Ueber die Seele“ weist Aristoteles darauf hin, daß auch solche Erscheinungen des inneren Lebens, die ganz deutlich auf eine seelische Bewegung hinzudeuten scheinen, wie Trauer und Freude, Furcht und Hoffnung, Wahrnehmung und selbst die Verstandestätigkeit, sich bei näherem Zusehen nicht als Bewegungen der Seele, sondern des beseelten Menschen erweisen [4]). Der Seele, als dem Prinzip der Bewegung, kommt also keine Bewegung zu [5]). Damit ist aber notwendig das Freisein von der Materie gegeben.

---

[1]) Cl. Baeumker a. a. O. S. 226.

[2]) Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 226/7. Aristoteles setzt Veränderung oft mit *κίνησις* gleich. Dies ist zum Verständnis des scholastischen Begriffs der Bewegung (motus) zu beachten.

[3]) Hertling, a. a. O. S. 23.

[4]) De anima, I, 4, 408b, 1 ff. Vgl zu dieser Stelle auch Zeller, a. a. O. II, 2, S 596, Anm. 2 und G von Hertling, a. a. O. S. 110. Thomas von Aquin, der der Seele Bewegung im weiteren Sinne zuschreibt, erklärt diese Stelle folgenderweise. Er schreibt in seinem Kommentar zu Aristoteles' De anima 408b (lect. 10, ed. Pirotta O. P., Taurini 1925, Nr. 157, S. 56): „Notandum tamen quod haec solutio praedictae dubitationis non est distinctiva et definitiva veritatis, sed obviativa. Sciendum enim, quod motus attribuuntur operationibus animae, a diversis diversimode. Nam tripliciter invenitur motus in operationibus animae . . .“ Thomas merkt deutlich die Schwierigkeit dieser aristotelischen Lehre und sucht sie durch eine solche Interpretation zu beheben. Ohne Zweifel finden wir schon bei Aristoteles starke Anknüpfungspunkte für die averroistische Lehre.

Zeller weist (a. a. O. II, 2, S. 596 Anm. 2) auf Phys. VII, 3, 246b 24 ff. hin, wonach weder die Tugenden noch das Denken eine *ἀλλοίωσις* der Seele seien, wenn sie auch durch eine *ἀλλοίωσις* hervorgebracht seien.

[5]) De anima I, 4, 408b 30.

Wo zwar substantiale Unveränderlichkeit, aber doch lokale Bewegung vorhanden ist, wie bei den Himmelskörpern, hat Aristoteles zwar mit Zögern, aber doch konsequenterweise eine Materie (die der bloßen Ortsveränderung) angenommen)[1]).

In historischer Hinsicht liegt die Schwierigkeit des aristotelischen Materienbegriffes nicht in einer fortschreitenden Verdichtung, sondern vielmehr in einer schon von ihm zu weit getriebenen Verflüchtigung, indem er diesen ursprünglich naturphilosophischen Begriff manchmal unmerklich ins Logische umbiegt. Begünstigt wurde dieser Prozeß dadurch, daß er den Materienbegriff nicht auf breiter empirischer Grundlage, sondern wesentlich grammatisch-logisch begründet. So kommt er durch zu weit getriebene Abstraktion zu der Annahme einer intelligiblen Materie, die er auch bei dem zwar ähnlichen, aber rein logischen Verhältnis von Gattung und Art zur Anwendung bringt[2]).

Gerade diesen spekulativen Weg einschlagend, hatte der NEUPLATONISMUS durch Verbindung platonischer und aristotelischer Elemente die völlige Bestimmungslosigkeit der Materie herausgearbeitet. So wird, obwohl der aristotelische Begriff der Möglichkeit beibehalten ist, nach platonischer Art die Materie als die Beraubung, ja als Nicht-Sein (im Sinne von μὴ ὄν) charakterisiert. „Sie ist ganz aus dem Sein herausgeschleudert, nur ein Bild des Seienden, ja noch weniger als ein solches“[3]). Trotzdem aber faßt er sie, der plastischen Denkart der Griechen gemäß, als etwas außerhalb des Geistes objektiv Bestehendes auf.

Dieser Materienbegriff ist durchaus nicht mehr naturphilosophischer Art, sondern rein logisch-metaphysisch. Es handelt sich nicht mehr darum, das physische Werden begreiflich zu machen, sondern vielmehr der geistigen Haltung des Neuplatonismus gemäß, mit Hilfe dieses abstrakten Begriffes das Verhältnis des Unbestimmten zum Bestimmten — die Materie ist das Unbestimmte, Maßlose (ἄπειρον, ἀοριστία) — und des Unendlichen zum Endlichen, der Vielheit zur Einheit zu fassen.

Diesen Begriff der Materie — er bedeutet nun nicht viel mehr als „Nicht-ganz-fertig-sein“, als „Geschöpf-sein“ — kann er auch bei der intelligiblen Welt verwenden; denn dies fordert sein System, da ja die konkrete sinnliche Welt in der intelligiblen ihr Urbild haben soll. Die sinnliche und geistige Materie sind aber durchaus verschieden. Sie haben, wie Zeller sagt, nichts als den Namen miteinander gemeinsam[4]).

Dadurch, daß Augustinus sich stark von diesem neuplatonischen Materienbegriff beeinflußt zeigt, wurde auch das Mittelalter mit

---

[1]) Vgl Cl. Baeumker, a. a. O. S. 227.
[2]) Vgl. Cl. Baeumker, a. a O. S. 291—293.
[3]) Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 405.
[4]) Zeller, a. a. O. Bd. III, 2 S. 579/80.

ihm bekannt. Selbst Thomas von Aquin blieb von ihm nicht unberührt [1]). Erst auf dieser neuplatonischen Grundlage konnte die Franziskanerschule ihre Lehre von der hylomorphen Zusammensetzung so hartnäckig verteidigen.

Endlich müssen wir noch einen Blick auf den Materienbegriff werfen, wie die arabische und jüdische Philosophie ihn der Scholastik darbot.

Die Grundlage der ARABISCHEN PHILOSOPHIE [2]) sind zwar die Schriften des Stagiriten. Doch dessen rein aufs Diesseits eingestellte Art hätte den Orientalen nie befriedigen können. Ihn interessieren in erster Linie nicht philosophische Probleme, sondern theologische. Darin aber kam der Neuplatonismus ihm sehr entgegen, und so gewann dieser entscheidenden Einfluß auf die arabische Gedankenwelt; darum muß man trotz der aristotelischen Grundlage ihre Philosophie als neuplatonisch bezeichnen.

Entscheidenden Einfluß übten nur zwei ihrer Philosophen auf das Abendland aus: Avicenna († 1037) und Averroes († 1198) [3]).

AVICENNA sagt zwar mit Aristoteles: die Materie ist der Form entgegengesetzt, aber nach neuplatonischer Art hält er beide nicht für reale Faktoren, sondern nur durch unser Urteil kommen wir zu dieser Unterscheidung. Sie sind nie von einander getrennt. Die Materie ist das gemeinsame Fundament aller Körper, sowohl der irdischen wie der himmlischen (also Aristoteles gegenüber eine Erweiterung!).

Die Materie an sich ist nicht Körper. Sie wird es durch die corporeitas. Diese ist die potentia recipiendi divisionem, d. h. nicht identisch mit der tatsächlichen Quantität, vielmehr mit den auch in der Scholastik diskutierten dimensiones interminatae. Erst durch sie ist die Aufnahme anderer Formen, die das Sosein des Körpers bestimmen, möglich.

Trotz vielfach gleicher Worte ist deren Sinn bei Aristoteles und Avicenna verschieden. Aristoteles will in dem „esse in potentia" etwas durchaus Reales sehen, Avicenna aber verflüchtet dies zu einer nur von unserer Vernunft festgestellten Fähigkeit. Der eine betrachtet naturphilosophisch, der andere logisch-metaphysisch. So werden Materie und Form fast bloß zwei verschiedene Auffassungsweisen desselben Dinges, während sie nach Aristoteles zwar dasselbe, aber doch in sachlich verschiedener Weise sind.

AVERROES versuchte — M. Horten beurteilt dies als einen „Verfall der Philosophie" [4]) — den wahren Sinn des Aristoteles

[1]) Auch er nennt wie Augustinus die Materie ein „prope nihil", so quaest. disp. de spir. creat. art. 1.

[2]) Vgl. M. Horten, Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, in „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen", München 1924, S. 61 ff.

[3]) Die folgenden Ausführungen in Anlehnung an P. Duhem, Le système du monde, Bd. IV (1916) S. 453—493 und 532—575.

[4]) M. Horten a a O. S. 63.

wiederherzustellen. Obwohl er auch noch viele Elemente der neuplatonischen Gedankenwelt in des Stagiriten Schriften hineinträgt, muß man doch sagen, daß er in wesentlichen Punkten den Sinn des Aristoteles getroffen hat. Seine Werke sollten in weitestem Maßstabe die scholastische Literatur des 13. Jahrhunderts beeinflussen.

Averroes faßte die Materie wieder als ein echtes „esse in potentia", als einen durch die Analyse des physischen Werdens geforderten Begriff. Die Art der Materie wird bei ihm ebenso wie bei Aristoteles durch die Art der Veränderung bestimmt. Darum bekämpft er Avicennas gemeinsame Materie aller Körper. Den Himmelskörpern komme höchstens aequivoce eine Materie zu, da bei ihnen nur „potentia ad ubi" vorhanden sei. Er weist dies nach in der kurzen Abhandlung „De substantia orbis", die für die Behandlung unserer Frage nach der hylomorphen Zusammensetzung der spirituellen Substanzen vorbildlich werden sollte.

Durch die forma substantialis werden der Materie die bestimmte Quantität und die anderen Formen gegeben. Die corporeitas als erste grundlegende Form lehnt er ab; denn nach ihm besitzt das letzte Subjekt, zu dem man bei der Analyse der substantialen Veränderung kommt, schon dimensiones non determinatae und die Divisibilität.

Die Konsequenzen der fortschreitenden Abstraktion des Materienbegriffes durch den Neuplatonismus zog erst IBN GEBIROL (von den Scholastikern Avicebron genannt; † etwa 1070) [1] durch eine auf die Spitze getriebene Verwendung des Klassenbegriffes [2].

Wie schon Avicenna, sagt auch er: die irdischen und die Himmelskörper haben das Körpersein gemeinsam, haben also eine gleiche Materie, den Körper ohne jegliche Bestimmtheit, nur mit der Quantität versehen. Entfernt man aber von der Materie die corporeitas und quantitas, so haben wir eine gemeinsame Grundlage für alles, was Körper und nicht Körper, d. h. Geist ist. Dies ist die materia universalis.

Im Gegensatz zum Neuplatonismus nimmt er nur diese eine Materie an, die aber nicht etwa wie bei Plotin das Gegenstück zum Ur-Einen ist, als letzte Emanation, als unterstes Glied, sondern sogleich aus der göttlichen Wesenheit hervorgeht und durch die

[1]) Vgl. dazu: Avencebrolis Fons vitae, ed. Clemens Baeumker (in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 2—4) Münster 1892—95.
J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon Ibn Gebirol, 1889. Ders., Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, 1902.
R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon Ibn Gebirol und seine philosophische Bedeutung. Rektoratsrede Jena 1899.
P. Duhem, a. a. O. Bd. V S 3—16.

[2]) Thomas von Aquin stellt diese Methode Avicebrons „habent aliquid in quo differunt, et habent aliquid in quo conveniunt" klar heraus und zeigt ihre Unzulässigkeit in opusc De substantiis separatis, cap. 4—6, ed. Mandonnet, Paris, 1927, Bd. 1, S. 82—98.

ganze Welt, durch die Oberwelt der Intelligenzen und die Niederwelt der sinnlichen Substanzen als deren Abbild, hindurchgeht. Ibn Gebirol macht diese Lehre mit aller Entschiedenheit zum Mittelpunkt seines Systems und sucht es auf der Grundlage dieses Begriffspaares: Materie und Form aufzubauen.

Diese materia universalis gliedert sich je nach der Form, die sie annimmt, in dreifacher Weise:

1. die Materie, die nur die forma substantialis (ohne Quantität) aufnimmt und von dieser ganz erfüllt wird;

2. die Materie, die bestimmt wird durch die forma substantialis und die quantitas, wie bei den Himmelskörpern;

3. die Materie, die bestimmt wird sowohl durch die forma substantialis, wie durch die quantitas, wie durch contrarietas, wie bei den irdischen Körpern [1]).

Die weite Verschiedenheit des aristotelischen Materienbegriffes vom avicebrontischen ist einleuchtend: bei Aristoteles reale Grundlage für zwei Körper, die auf dem Wege der transmutatio auseinander entstehen, wobei in dem einen in actu bestehenden Dinge das andere bereits in potentia enhalten ist, — bei Avicebron die logisch gefaßte Grundlage als Gattungsbegriff, dem die Form, als jegliche Bestimmtheit gefaßt, entspricht.

Eine ähnliche Stufenreihe der Materie finden wir auch in der Popularphilosophie der „Getreuen von Basra" (vgl. Ueberweg-Geyer, S. 322 ff.). Sie unterscheiden vier Arten von Materie: 1. Werkmaterie, 2. Naturmaterie, 3. Allmaterie, 4. Urmaterie.

„Werkmaterie ist jeder Körper, aus und in welchem der Werkmeister sein Werk schafft . . . Naturmaterie sind das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde; denn alles, was unter dem Mondkreis ist, nämlich die Pflanze, das Tier und das Mineral, geht aus denselben hervor und verwandelt sich bei seinem Vergehen in dieselben . . . Die Allmaterie ist der absolute Körper, aus dem die Gesamtheit der Welt, nämlich die Himmelssphären, die Sterne, die Elemente und alles Seiende samt und sonders stammen; denn sie alle sind Körper, und ihre Verschiedenheit rührt nur von ihren verschiedenen Formen her. Die Urmaterie ist eine einfache ideelle Substanz, welche der Sinn nicht erfaßt; denn sie ist eben die bloße Form der Existenz. Sie ist der Urgrund . ." (Fr. Dieterici, Die Naturanschauungen und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, 1876, S. 2 u. 3.)

---

[1]) Fons vitae, VI, 8 (ed. Cl. Baeumker, S. 229, 2): Ponamus quod materiae tres sind: earum alia est materia simplex spiritualis, qua nulla est simplicior, scilicet quae non induit forman: et earum alia est materia composita corporalis, qua non est alia magis corporea et earum alia est media.

Ueber die Bedeutung dieser Stelle für die Scholastik vgl. Kap. II, Absch. 1.

2. Kapitel.

Die Theorie einer hylomorphen Zusammensetzung der spirituellen Substanzen.

Abschnitt 1.

Die Grundlage dieser Theorie: der von Avicebron beeinflußte Materienbegriff.

Bei der engen Verknüpfung unseres Problems mit dem Materienbegriff muß unsere erste Frage lauten: Welches war der herrschende Materienbegriff in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts? Es kann sich hier nicht darum handeln, die verschiedensten Nüancierungen dieses Begriffes bei den einzelnen Scholastikern aufzuzeigen, die auf die gleichzeitige Beeinflussung der verschiedenartigen Materienbegriffe zurückzuführen sind; das muß Einzelstudien vorbehalten bleiben, wie wir sie für Albertus Magnus, Bonaventura, Roger Bacon und Duns Scotus schon besitzen [1]). Wir brauchen hier nur das eine zu untersuchen: Inwieweit ist die dreifache Materieneinteilung, die wir bei den „Getreuen von Basra" und besonders bei Avicebron gefunden haben, Gemeingut der Scholastik geworden? Denn diese Dreiteilung ist die Grundlage für die Annahme einer hylomorphen Zusammensetzung. Sie zeigt am besten, welches trotz aristotelisch klingender Termini die wahre Tendenz des Materienbegriffs ist.

ALEXANDER VON HALES sagt: „Distinguunt (man unterscheidet) quod quaedam est materia subjecta motui et contrarietati: et haec est in elementis; et est quaedam subjecta motui,

[1]) H. Fronober, Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Großen, ID. Breslau 1909.

K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura, Philos. Jahrb. d. Görresges. 13 (1900) S. 1—21 und „Die Naturlehre Bonaventuras", Fulda 1908.

H. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Limburg 1912.

H. Klug, Die Lehre des Joh. Duns Scotus über Materie und Form. Philos. Jahrb. d. Görresges. 30 (1917), S. 44—78.

Leider besitzen wir für Thomas von Aquin noch keine Einzeluntersuchung.

non contrarietati; et haec est supercaelestibus corporibus; et tertia quae nec est subjecta motui nec contrarietati, sed tantum formae; et haec est in creaturis nobilioribus, ut spiritibus" (Summa theologica, ed. Quaracchi 1928 Bd. 2: p. 2, n. 249 ad 1, p. 310a).

JOHANNES VON RUPELLA: „Nota quod fuerunt qui dicerent, quod quaedam materia est, quae distinguitur contrarietate et quantitate et substantiali forma, ut in generabilibus et corruptibilibus, alia quae distinguitur quantitate et substantiali forma, sed non contrarietate, ut in coelo et in sole; materia autem quae nec quantitate, nec contrarietate, sed solum substantialibus formis . . ." (Summa de anima p. I, cap. 12. ed Domenichelli 1882, S. 117).

Johannes setzt diese Dreiteilung in Parallele zu einer anderen Dreiteilung, deren Spuren wir auch sonst bei Albertus Magnus und in der Franziskanerschule finden. Das „communiter loquendo" am Anfang kann heißen „im weiteren Sinne", was durch das im Text vorhergehende „propria materia" nahegelegt ist; es kann aber zugleich auch heißen — und vielleicht überwiegt hier diese Bedeutung: „allgemein, nach allgemeiner Ansicht". Er schreibt:

Communiter autem loquendo, notandum, quod est materia in qua, et est materia ex qua. Materia ex qua est duplex, scilicet ex qua est aliquid, vel ex qua fit aliquid. In coelo enim est materia ex qua est aliquid, non ex qua fit aliquid, quia ibi sunt simul esse et posse. In generabilibus autem et corruptibilibus est materia ex qua fit aliquid, et ex qua est. Quod est autem in anima, se habet per modum materiae, in qua; quia secundum hoc est receptibilis et passibilis et perfectibilis secundum substantiam et scientiam et virtutem (ibid. S. 118. Johannes' Stellungnahme dazu siehe unten S. 49 f.).

VINCENZ VON BEAUVAIS übernahm diesen letzten Abschnitt des Johannes von Rupella wörtlich in sein Speculum quadruplex auf (spec. naturale, lib. 23, cap. 12, ed. Liechtenstein, Venedig, 1494, S. 281a).

ALBERTUS MAGNUS, der wie Johannes von Rupella diese Meinung ablehnt, schreibt (2 Sent. d. 3 A, art. 4, ed. Borgnet, Bd. 27, S. 68a): „Sunt tamen quidam dicentes, quod materia variatur tripliciter, scilicet, quod quaedam determinatur forma substantiali tantum: et secundum hoc dicemus, quod materia est pars substantiae, quamvis numquam sit in potentia ad substantiam cuius est pars, ut in rebus perpetuis: quaedam (so muß es heißen, statt: quidam) autem est determinata forma substantiali et quantitate, et numquam est in potentia ad esse, sed est in potentia ad ubi, ut in coelo: quaedam autem est determinata forma substantiali et quantitate et qualitate, ut materia generabilium et corruptibilium".

PETER VON TARANTASIA, dessen Sentenzenkommentar sehr weit verbreitet war, weil er die damals gangbarsten Mei-

nungen geschickt zusammenstellt, berichtet uns, ohne von „quidam" zu reden, gleichsam als allgemeine Ansicht: „Aliquid habere materiam, tribus modis potest intelligi: vel materiam in qua fiat, sic omnes formae corporales et accidentia materiam habent: vel ex qua fiat tamquam ex aliquo praeiacenti, sic omnia corpora generabilia et corruptibilia habent materiam: vel materiam ex qua sit: sic prima corpora incorruptibilia, ut coelum empireum et huiusmodi habent materiam". (Gegenüber Johannes von Rupella eine Verschiebung der Terminologie!) 2 Sent. d. 17, q. 1, art. 2, Tolosae 1652 S. 141/142. Als Materie für die Seele käme, wie Peter auch annimmt, die dritte Art in Betracht.

Noch Ende der 60er Jahre vertritt GERHARD VON ABBÉVILLE diese Meinung. Ja, er meint sogar, Augustinus habe sachlich dasselbe gelehrt: „Et concordat (sc. Augustinus) distinctionem auctoris fontis vitae de triplici materia: corporali, spirituali et media; quarum prima est subiecta quantitati et contrarietati, secunda quantitati et non contrarietati; tertia nec quantitati nec contrarietati. Primam ponit in elementis et mixtis corporibus, secundam in celo et stellis et similiter celestibus corporibus, tertiam in substantiis spiritualibus" (cod. Vat. lat. 1015 fol. 15 rb).

Wir haben uns die führenden Vertreter der einzelnen Richtungen (ältere Franziskanerschule, ältere Dominikanerschule und Weltklerus) vor 1260 angesehen und fanden bei ihnen allen die Dreiteilung der Materie. Wenn auf dieser schmalen Grundlage ein Urteil gestattet ist, könnte man sagen, daß bei dem weitaus größten Teil der Scholastiker der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der Begriff der aristotelischen materia prima gar nicht bekannt war. Sie sehen zwar in Aristoteles den bedeutendsten Philosophen, verbrämen ihre Schriften auch mit Zitaten aristotelischer Schriften, doch ihr wahrer Sinn blieb ihnen noch verschlossen. Sie vertraten vielmehr den logisch-metaphysischen Materienbegriff Avicebrons; und so fallen für sie ebenfalls die Begriffspaare Materie und Form, Potenz und Akt, Vielheit und Einheit, Unbestimmtes und Bestimmtes, Mögliches (Kontingentes) und Notwendiges fast zusammen. Erst auf Grund dieser sachlichen Identifizierung ist wie bei Avicebron die Annahme einer hylomorphen Zusammensetzung möglich.

Noch einen zweiten Gedanken übernahmen die meisten Scholastiker von Avicebron: Substanz ist gleichbedeutend mit: „zusammengesetzt aus Materie und Form". Sobald ich feststelle, etwas ist Substanz, so steht auch fest, daß es hylomorph zusammengesetzt ist. Ebenso gilt: ist etwas als Form festgestellt, so ist damit zugleich Materie festgestellt, da beide sich gegenseitig bedingen, ohne einander gar nicht existieren können.

Eine Bestätigung, daß der überwiegende Teil der Scholastiker nicht die aristotelische materia prima, sondern die avicebrontische materia universalis vertrat, bietet die weite Verbrei-

tung der Ansicht der hylomorphen Zusammensetzung, die bis nach 1270 als die herrschende angesehen werden muß. Ein kurzer geschichtlicher Ueberblick in Abschnitt 3 des Kapitels 2 wird uns dies klar zeigen.

Trotz der weiten Verbreitung des avicebrontischen Materienbegriffs glaube ich behaupten zu dürfen, daß eine direkte Abhängigkeit von Avicebrons Fons vitae nicht vorhanden ist. Man darf seinen Einfluß auf die Philosophie des 13. Jahrhunderts nicht überschätzen. Vielmehr wurde die scholastische Philosophie mit diesem Materienbegriff durch die enge Berührung mit dem spanischen christlichen Kulturkreis bekannt. Sichere Behauptungen lassen sich bei unserer geringen Kenntnis dieser Beziehungen nicht aufstellen. Doch einige Anhaltspunkte bieten sich dafür.

1. Hauptvertreter dieser spanischen Philosophie ist Dominicus Gundissalinus, der die Lehren Avicebrons aufnahm, um sie zum Aufbau einer christlichen Weltlehre zu verwenden. Seine Schriften fanden frühzeitig weiteste Verbreitung auch über Spanien hinaus. Er ist kein selbständiger Denker; seine Schriften sind durchaus als Kompilationen zu bezeichnen. Seine Selbständigkeit zeigt sich allein darin, daß er versucht, Avicebrons Gedankengänge teilweise in boethianischen, ja auch aristotelischen Termini auszudrücken.

Er vertritt in der Mehrzahl seiner Schriften (in „De unitate", in „De anima" und in „De processione mundi" [1]) durchaus Avicebrons These von der hylomorphen Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen. Er widmet ausführlich dieser Frage in seinem Buche „De anima" das 7. Kapitel [2]). Dieses 7. Kapitel war es, das unser Problem auch in der Scholastik anregte. Die ersten Behandlungen unserer Frage in der Scholastik sind uns zwar noch nicht bekannt, aber noch bei Alexander von Hales, Johannes von Rupella und Albertus Magnus merkt man deutlich seine Gedankengänge nachwirken.

Ebenso dürfte von Dominicus Gundissalinus auch die Auffassung einer dreifachen Materie, die der geistigen Substanzen, der Himmelskörper und der sublunarischen Körper ausgegangen sein. Bei Avicebron in seinem Fons vitae nur knapp

---

[1]) P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate (BB I 1) Münster 1891. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, 1891. G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (BB XXIV, 3) Münster 1925.

Ueber den bedeutenden Einfluß der Schriften des Dominicus Gundissalinus vgl. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus' De immortalitate animae, Phil. Jahrb. der Görresges, 12 (1900) S. 382—392 und L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae (BB IV, 2— 3) Münster 1903.

[2]) Nachweis der Abhängigkeit von Avicebron bei Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. Studien und Charakteristiken zur Gesch. der Philos., insbesondere des Mittelalters (BB XXV, 1—2) Münster 1927 S. 268.

angedeutet, hatte er sie besonders in seiner Schrift „De processione mundi“ [1]) näher ausgeführt.

Nur in seiner wohl letzten Schrift [2]), in „De immortalitate animae“, lehnte Dominicus die hylomorphe Zusammensetzung ab; er nennt die Seele hier „pura forma et substantia immateriata et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma“ [3]). Zur Stützung seiner Behauptung erklärt er, genau wie es später Albert der Große tat: „Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius“ [4]). Diese Stellungnahme des Dominicus Gundissalinus war ausschlaggebend für die Entscheidung, die Wilhelm von Auvergne in unserer Frage traf. Dessen Schrift „De immortalitate animae“ ist ja nichts weiter als eine nur wenig veränderte Abschrift des Werkes unseres spanischen Philosphen.

Noch ein zweites Zeugnis besitzen wir dafür, wie heftig in Spanien unsere Frage diskutiert wurde: Die Philosophia Virgilii Cordubensis [5]). Dieses höchst merkwürdige Dokument dürfte um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sein. Virgil selbst gibt darin Antwort auf damals umstrittene Fragen, darunter auch auf unsere Frage. Er löst sie im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung.

Von Spanien aus wurde auch in Paris unsre Frage angeregt, nicht boß äußerlich: sondern bald wurde sie als sachliches Problem empfunden und auf neuer Grundlage, nämlich als Forderung des großen Systems des Augustinismus, behandelt. Diese Erörterung trug viel bei zur Klärung, Vertiefung und selbständigen Weiterführung der damit in Zusammenhang stehenden Begriffe der materia, motus, transmutatio und passio [6]).

2. Gegen eine direkte Beeinflussung durch Avicebrons Fons vitae spricht ferner, daß Wilhelm von Auvergne anscheinend den Zusammenhang unserer Frage mit der Philosophie Avciebrons nicht erkannt hat; denn zu seinem Werturteil, Avicebron sei „unicus omnium philosophantium nobilissimus“ [7]), passen kaum die scharfen Worte, die er den Vertretern der hylomorphen Zusammensetzung gegenüber braucht: „Debes autem circumspectus

---

[1]) ed. G. Bülow, S. 42, 8 ff.

[2]) Vgl. G. Bülow, De proc. mundi, S. XXV.

[3]) G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae (BB II, 3) 1897. Nachweis der Immaterialität S. 8, 11—15, 18. Fast wörtlich bei Wilhelm von Auvergne S. 44—46.

[4]) ed. Bülow, S. 11, 19/20.

[5]) Virgilii Cordubensis Philosophia, ed. Gotth. Heine in „Bibliotheca anecdotorum“, Leipzig 1848, S. 211—244.

[6]) Vgl. z. B. die selbständige Weiterführung bei Roger Bacon, auf die Cl. Baeumker, Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Franzisk. Studien (Münster) 3 (1916) S. 33 f. hinweist.

[7]) De trinitate cap. 12, zitiert bei Ueberweg-Geyer, S. 364.

esse in disputando cum hominibus, qui philosophi haberi volunt, et nec ipsa rudimenta philosophiae adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim philosophiae est procul dubio ratio materiae et formae [1]) . . .".

Ebenso finden wir bei Alexander von Hales keinerlei Erwähnung eines solchen Zusammenhanges, nicht weil er ihn verbergen will, sondern weil er ihn nicht kennt. Er zitiert in seiner Summa theologiae niemals Avicebrons Fons vitae; wahrscheinlich kannte er sie gar nicht [2]).

Den wahren Quellpunkt der hylomorphen Theorie gefunden zu haben, ist das Verdienst der Gegner, besonders Alberts des Großen. Sein philosophiegeschichtliches Interesse läßt ihn nicht ruhen, bis er den Ursprungsort gefunden hat.

In seiner Summa de Creaturis (p. II, tr. 1, q. 7, art. 3) nennt er uns einen der „quidam, qui probant animam esse compositam ex materia et forma": Collectanus, dessen Argumente er vorher angeführt hatte.

Wer ist dieser Collectanus, wie wenigstens Borgnet druckt? Löwenthal [3]) weist auf die Aehnlichkeit von C und T in den Handschriften hin und liest Tolettanus; es ist kein anderer als Dominicus Gundissalinus aus Toledo gemeint, in dessen Schrift „De anima", cap. VII, sich die von Albert dem Tollectanus zugeschriebenen Argumente fast wörtlich wiederfinden.

Albert bohrt weiter. In dem nach den Untersuchungen F. Pelsters [4]) nach der Summa de Creaturis, aber noch in Paris (also vor 1248) geschriebenen Sentenzenkommentar zum II. Buche hat Albert bereits die ursprüngliche Quelle gefunden: Den „Fons vitae". Er schreibt ihn allerdings Plato zu: „Et si objicitur de Platone in libro fontis vitae . . . [5])". Kurz darauf wird er auch den wahren Verfasser entdeckt haben; denn sein Schüler, der junge Thomas von Aquin, schreibt in seinem Frühwerk „De ente et essentia" die Urheberschaft der Meinung der hylomorphen Zusammensetzung Avicebron zu [6]).

Nach diesen Untersuchungen Alberts des Großen wird allgemein von den Gegnern und manchmal auch von den Anhängern der hylomorphen Theorie der Ursprung dieser Lehre Avicebron zugeschrieben, von den Gegnern immer mit der Absicht, dadurch die Gegenansicht zu diskreditieren.

---

[1]) De universo II, p. II, cap. 7, ed. 1674, S. 851 b.

[2]) P. Minges, Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexander von Hales, Franzisk. Studien 3 (1916) S. 369. Wohl aber zitiert sie Wilhelm von Melitona in den von ihm stammenden q. 75—93 der Summe Alexanders, die aber nach Alberts Sentenzenkommentar geschrieben sind.

[3]) A. Löwenthal, a. a O., S. 54.

[4]) F. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, 1920, S. 127.

[5]) II Sent. d. I, A. art 4, ed. cit. Bd. 27, S. 14b.

[6]) cap. 5, ed. L. Baur, S. 38, 2.

Von den Anhängern der hylomorphen Zusammensetzung haben nur zwei den Mut zu diesem Bekenntnis: Gerhard von Abbéville (cod. cit. fol. 15 rb) und Pseudo-Duns Scotus, De rerum principio (q. 8, art. 4, Nr. 24).

Die Gegner unterlassen es fast nie, diese Urheberschaft zu bemerken, z. B. Albertus Magnus II Sent. d. 1A art. 4; III de anima, tr. II c. 13; I de causis et processu universitatis, tr. 1, art. 6; S. theol. p. II, tr. 1, q. 4, art. 1. Thomas von Aquin in „De ente et essentia", cap, 5; II Sent. d. 3 q. 1 art. 1; quaest. disp. de anima, art. 6; S. theol. I, q. 50 art. 2; opusc. de substantiis separatis, cap. 5. — Correctorium Johannis Parisiensis, Ampl. cod. F 79, fol. 181 a. — Heinrich von Gent, quodlibet IV, q. 16, ed. Venedig 1613, S. 191

Abschnitt 2.

Systematische Darstellung der hylomorphen Theorie.

Die unerhörte Bitterkeit, mit der der Kampf gegen Thomas von Aquin auch wegen unserer Frage geführt wurde, läßt sich nur begreifen, wenn man die angeführten Argumente der Gegner des hl. Thomas nicht allein als nüchterne Verstandesgründe betrachtet, sondern vor allem ihre stark emotionale Betonung berücksichtigt.

Die Denkweise des hl. Thomas bedeutete eine Aenderung der bisherigen Betrachtungsweise der Scholastik. Bis dahin sah man die Welt hauptsächlich von GOTT aus an, unterstrich den unendlichen Abstand des Geschöpflichen von Gott; psychologische Untersuchungen wurden fast nur zur besseren Erkenntnis des Göttlichen angestellt.

Demgegenüber betont Thomas stark den Eigenwert des Geschöpflichen; betrachtet es um seiner selbst willen, aus philosophischem Wahrheitsdrang heraus. So geht er auch bei unserer Frage vom MENSCHEN aus, analysiert sorgfältig die psychologische Tatsächlichkeit und zeigt in rücksichtsloser Objektivität deren völlige Verschiedenheit vom Naturgeschehen auf, ganz gleich, ob dem Gegner, der von einem ganz anderen Blickpunkt die Sache betrachtet, so der Unterschied zwischen Göttlichem und Geschöpflichem verwischt zu sein schien.

Welches waren nun die Gründe, welche zur Annahme einer hylomorphen Zusammensetzung zwangen?

1. Das gesamte Mittelalter und besonders das 13. Jahrhundert hatte unter dem Einfluß neuplatonischer Strömungen eine besondere Vorliebe für die Betonung der absoluten Einfachheit Gottes. Gott allein ist einfach und darum allein das notwendig Seiende, reine Form, ohne jegliche Potenz und damit unveränderlich, sich stets

gleichbleibend. Alles andere ist kontingent und damit veränderlich und zusammengesetzt[1]).

Man glaubte, Gott zu nahe zu treten, seine absolute Einzigartigkeit zu gefährden, wenn man außer ihm noch etwas anderes als „einfach" ansah. Am Ende seines Lebens spricht dies offen der hl. Bonaventura aus: „Minus est periculosum dicere, quod Angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex; quia hoc ego attribuo Angelo, nolens ei attribuere, quod ad Deum solum aestimo pertinere, et propter reverentiam Dei"[2]).

Der von Boethius[3]) klar herausgearbeitete Unterschied zwischen Göttlichem und Geschöpflichem schien durch die neue Lehre, die ja die Seele als essentia simplex bezeichnete, verloren zu gehen. Die religiöse Bewegung, die durch Franziskus und andere angefacht, das 13. Jahrhundert durchflutete, betonte aber gerade stark die Kleinheit und Niedrigkeit alles Geschöpflichen, seinen gewaltigen Abstand vom unendlichen Gott; ist aber die Seele auch essentia simplex und actus, so scheint der Schritt zum actus purus und infinitus nicht mehr weit zu sein.

Und diese Befürchtung verlieh dem daraus geformten Beweis seine besondere Wirkungskraft. Wir finden dieses Argument durch die gesamte Literatur des 13. Jahrhunderts. Sein Ausgangspunkt ist die Stelle aus Avicebrons Fons vitae, ed. cit. S. 212, wo aus Aristoteles (aus de anima II, 1, 412a 7—9) der Satz zitiert wird: triplex est substantia: materia, forma et compositum. Die Seele kann aber nicht reine Form sein, da die Form ein Sein nur in Materie habe. Darum muß sie ein compositum sein. Diesen Beweis übernimmt Dominicus Gundissalinus als argumentum 5 in seiner Behandlung unsrer Frage, den wieder Albert in S. de Creat. p. II, tr. I q. 7, art. 3, arg. 5 fast wörtlich zitiert.

Dieses aristotelische Zitat als Ausgangspunkt findet sich frühe auch bei den Scholastikern, so bei Wilhelm von Auvergne, de universo II, p. II, cap. 8, ed. 1674, S. 851b; bei Alexander von Hales, S. theol. p. II, q. XX, m. 2, art. 2 (ed. Quaracchi Bd. II, Nr. 106, S. 134b/135a), später bei Johannes Pecham, I Sent. d. 8, art. 25 (ed. Spettmann S. 183).

---

[1]) Derselbe Gedanke auch bei Avicebron; vgl. Neumarck, Gesch. der jüdischen Philosophie im Mittelalter, Bd. II, 1928, S. 328: Aus dieser Gegenüberstellung von Notwendigkeit—Kontingenz „ergibt sich der letzte (metaphysische) Grund der (Dual-) Existenz von Materie und Form. Da nämlich der eine erste Schöpfer ein notwendig-seiender ist, so folgt daraus, daß nur er ein selbst — einer ist. Ebenso wie daraus, daß nur er ein selbst — einer ist, folgt, daß es (sc. das Außergöttliche) nicht ein einheitliches Selbst ist, sondern ein dieses und dieses (Fons vitae, ed. cit. S. 302, 17—303, 10)".

[2]) Zitiert bei J. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus, Paderborn 1888, S 58, aus Hexaemeron Sermo IV.

[3]) Vgl. z. B. auch seinen Hymnus über die Trinität:

Simplex esse, simplex posse,
simplex velle, simplex nosse,
cuncta sunt simplicia.

In deutlicher Anspielung bei Gerhard von Abbéville, quodl. XV, Nr. 3, cod. cit. fol. 15ra; Richard von Mediaville, II Sent. d. III, art. 1, q. 2, ed. Bixiae 1591, Bd. II S. 51a; Robert Kilwardby, cod. 61 der Bibl. von Tolouse, fol. 201ra.

Doch ist bei ihnen der Beweis neu geformt, indem sie nicht einfach behaupten, die Form könne nicht ohne die Materie sein, vielmehr wird die Existenz der bloßen Form zugegeben, aber sie wäre ein actus plurus.

Daß immer wieder gerade dieses Argument hervorgebracht wurde, daß es auch die gegnerische Seite stark beschäftigte, sehen wir am besten daraus, wie oft sich Thomas von Aquin diesen Einwand gemacht hat. Er behandelt ihn in I Sent. d. 8, q. 5, art. 2; quaest. disp. de anima, art. 6, arg. 12 pro; quaest. disp. de spiritualibus creaturis, art. 1, arg. 17 pro; S. theol. I, q. 50, art. 2, arg. 3; S. theol. I, q. 75, art. 5, arg. 4. Nicht zuletzt dieses Argument war es, das Thomas veranlaßte, seine Lehre von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Akt und Potenz schärfer herauszuarbeiten.

2. Auf der einen Seite schien so durch die Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung das polare Spannungsverhältnis Gott—Seele verwischt zu sein durch eine zu starke Annäherung der Seele an das Göttliche; betrachtet man aber die Vereinigung von Seele und Körper, so schien eine entgegengesetzte Gefahr vorhanden zu sein: eine zu starke Abhängigkeit der Seele vom Körper. Die neue Betrachtungsweise mußte notwendigerweise mit der Zeit ein ganz anderes Verhältnis des Menschen zu seinem Körper mit sich bringen. Seele und Leib bilden nun ein einheitliches Ganze, beide, auch die Seele, sind nur Teilsubstanz. Bisher sah man — in Nachwirkung der platonischen Auffassung — im Leibe nur die Wohnung der Seele, ja die frei schaffende Seele, die sich im Gebet Gott hingibt, wird vom Körper, dem „Bruder Esel" (St. Franziscus), nur gehindert; Ziel des Menschen muß es sein, diesen Leib durch Abtötung voll in seine Gewalt zu bekommen, um ihn willig wie ein Reiter sein Roß, der Seemann sein Schiff zu lenken[1]). Wieder sind es hauptsächlich religiöse Bedenken, die es verboten, die Seele bloß als „unvollständige, unvollendete, als Teilsubstanz" anzusehen. Darum war der ausschlaggebende Grund für Alexander von Hales[2]), daß die Seele „per se subsistit". Sie ist darum selbst Substanz – und somit aus Materie und Form zusammengesetzt. Eine Zusammensetzung bloß aus quod est und quo est lehnte man ab; sie erschien als zu logisch, als

[1]) Ohne Zweifel stellt sich bis heute die populäre Meinung das Verhältnis von Leib und Seele so dar; Thomas von Aquin lehnt diese Anschauung ausdrücklich ab, so in quaest. disp. de spir. creat. art. 2.

[2]) S. theol. q 61, ed. Quaracchi Nr. 328, Bd. II, S. 399a; ebenso Alexanders Argument anführend, Bonaventura II Sent. d. 17 art. 1 q 2 ed. Quaracchi S. 414b; Peter von Tarantasia II Sent. d. 17 q. 1 art. 1 arg. 1 (= Thomas von Aquin, II Sent d. 17 q. 1 art. 2, arg. 2) Richard von Mediaville, ibid arg. 1 contra, ed. Brixiae 1591, S. 213b.

zu wenig real, um einem tatsächlichen Tatbestande klar Ausdruck zu geben [1]).

3. Gerade der hl. Franziscus hatte wieder die religiöse Individualität so stark betont. Mit Gott verkehrt aber nicht so sehr der „Mensch" (als Einheit von Leib und Seele), sondern vorzüglich die Seele. Sie selbst muß darum auch Individuum sein. Dem widersprach auf das Entschiedenste, eine Individuation allein durch den Körper anzunehmen. Vielmehr ist die Seele für sich genommen individuell, wie sie ja nach dem Tode, also nach der vollständigen Trennung vom Leibe individuell bleibt. Also, da nach Aristoteles die Materie alleiniges Individuationsprinzip ist, muß die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sein.

Es ist sicherlich nicht Zufall, daß der Beweis aus der Individualität der Seele uns zum ersten Mal bei der Franziskanerschule, bei Bonaventura begegnet. Die Betonung des Individuellen war ja immer ein Charakteristikum des Franziskanerordens: Die Liebe zum Einzelnen, und damit die Liebe zur realen Wirklichkeit, zum Volk, zur Natur, zur Geschichte. Die Individualität der Seele aufzugeben, dazu konn'e sich die Franziskanerschule nie verstehen. Selbst als sie später ebenfalls die Ansicht einer hylomorphen Zusammensetzung aufgab (siehe unten S. 91 ff.), hielt sie doch strikte an der Individualität der Engel und Seele fest. Ohne Zweifel bietet ja in diesem Punkte die thomistische Lehre nicht unerhebliche Schwierigkeiten.

Nach Bonaventura findet sich der Beweis aus der Individualität bei Peter von Tarantasia II Sent. d. 17 q. 1. art. 1, arg. 1 pro, ed. Brixiae 1652 S. 141; Pseudo-Grosseteste, Summa philosophiae, ed. Baur S. 463; Johannes Pecham, I Sent. q. 15, ed. Spettmann, S. 184; Petrus Johannis Olivi II Sent. q. 16 ed. Jansen Bd. II S. 304; Pseudo-Duns Scotus, de anima, q. 15, ed. L. Wadding II 531 Nr. 3.

Man stützte sich mit Vorliebe auf die aristotelische Stelle aus de caelo et mundo I 9, 178a, 12—15: dico caelum, dico formam; dico hoc caelum, dico materiam, die sich zuerst bei Albert, in S. de Creat. tr. I, q. 2, art. 5 findet. Dieser zitiert sie für seine Ansicht, weil es seine Tendenz ist, die Zusammengesetztheit der Seele nachzuweisen (siehe unten S. 51). Daß die Seele ein hoc aliquid im Sinne der Individuation sei, lehnt aber Albert, obwohl auch er mit der Anwendung des Form-Materie-Gedankens auf das Leib-Seele-Verhältnis nicht ernst macht (siehe unten S. 56), entschieden ab: ad illud dicendum quod anima sit hoc aliquid, hoc est dictum a Magistris, non a Philosophis, nec

[1]) So z. B Bonaventura II Sent. d. 17, art. 1 q. 2, conclusio: „Non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio e x q u o est et q u o d est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae". Manchmal scheint selbst Albert und Thomas diese Zusammensetzung zu schwach zu sein, so Albert S. theol. II, lib. IV q. 13 art. 1: compositum adminus ex quod est et quo est.

a Sanctis; et puto quod sit falsum: quoniam in principio II de anima habetur, quod materia non est hoc aliquid, et hoc bene concedo, quod anima est substantia composita: quia ipsa non est composita ut hoc aliquid quia secundum naturam dependentiam habet ad corpus, licet prout esse sine illo . . . (II Sent. d. 17, art. 2, ed. Borgnet Bd. 27, S. 299 b).

Albert sagt uns auch, daß gerade dieser Beweis seine Wirkung auch unter seinen Ordensbrüdern nicht verfehlte. „Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam eius et nomen ignoremus. Sed cum individuum sit materia, oportet quod illud individuum est materia incorporea in anima existens, et per formam quae non est corporis perfectio: et hoc concludunt plerique inter nostros socios" (de anima III, tr. 3, cap. 14).

4. Ebenso forderten logische Ueberlegungen diese Zusammensetzung. Aristoteles hatte das Verhältnis der Gattung zu den differentiae specificae mit dem Verhältnis von Materie und Form verglichen; und umgekehrt auch die Materie als Grundlage wechselnder Formen mit dem Gattungsbegriff[1]). Im Anschluß an Avicenna formulierte die Scholastik daraus den Satz: die Gattung stammt aus der Materie, die differentiae specificae aus der Form: sed genus sumitur a materia, differentia vero ex forma (z. B. Thomas von Aquin, S. theol. I, q. 50, art. 2). Nun finden wir aber ohne Zweifel bei den Engeln, wie bei der Seele genus und differentia, oder in ähnlicher Wendung genus und species.

Desgleichen ist die Zählbarkeit eine Folge der Materie. Nun sind aber Engel und Seelen zählbar; darum müssen sie Materie haben; denn die Form ist an sich universell; die diversitas, die distinctio zwischen den Formen kommt erst durch die Materie zustande, die die forma zu einer coarctata, limitata, finita macht.

Die hylomorphe Zusammensetzung der Engel und Seele hatte bereits Ibn Gebirol (Fons vitae 305,23) aus der Zählbarkeit erschlossen. Dasselbe Argument findet in der Scholastik reichliche Verwendung, so bei Albert II Sent. d. I, A art. 4, ed, Borgnet Bd. 27, S. 14a; II Sent. d. 3 A art. 4 ed. cit. Bd. 27 S. 66a; Robert Kilwardby, cod. Tol. 61, fol. 201 d; Bonaventura II Sent. d. 3 p. 1, art. 1 q. 1, ed. Quaracchi Bd. II S. 89 b; Richard von Mediaville, ibid. ed. cit. Bd. II S. 49 a (verdruckt, richtig 43 a); Peter von Tarantasia, ibid. ed. cit. Bd. II S. 28 b; Petrus Johannis Olivi, ibid. ed. Jansen Bd. II S. 304.

Auch bei Dominicus Gundissalinus wird bereits die finitas als Argument benutzt[2]). Doch hier mehr in gnoseologischem

[1]) De gen. et corr. I, 7, 324b, 6—7. Vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie S. 293.

[2]) De anima, cap. 7, ed. Löwenthal S. 113, aufgenommen bei Albert S. de Creat. p. II tr. 1 q. 7 art 3 als arg. 7; ed. cit. Bd. 35 S. 101.

Sinne, als Grund der Intelligibilität, insofern nur die Form die Begrenzung und damit die Beschlossenheit und Einheit bewirkt, die überhaupt erst ein Erfassen und Bestimmen (determinatio) des Gegenstandes ermöglichen. Dieselbe Auffassung zeigt sein Beweis aus dem „hoc aliquid" der Seele. Dieses hoc aliquid ist wieder nicht ontologisch gemeint, im Sinne von „Individuum", sondern im Sinne der erkennbaren Abgrenzungsmöglichkeit. Diese aber wird durch die Form begründet; und hier wendet Dominicus wieder sein altes Schema an: die Form hat aber ein Sein nur in der Materie [1]).

Die Scholastiker formen auch hier wieder die Beweise selbständig. Dominicus faßte die Materie ganz in neuplatonischem Sinne auf: sie ist das Unermeßliche, Unbegrenzte, von dem alles Böse kommt: die Begrenzung bringt allein die Form. Die aristotelische Betrachtung ist umgekehrt: die Form ist unendlich, sie findet ihre Begrenzung und damit zugleich ihre Individuierung durch die Materie. Und so fassen es auch die Scholastiker auf, wenn auch manchmal die neuplatonische Auffassung noch durchklingt. Dieses Argument aus der Unterscheidungsmöglichkeit (distinctio) verwendeten Bonaventura II Sent. d. 3 p. 1 q. 1, ed. Quaracchi Bd. II S. 89b; Peter von Tarantasia ibid, ed. cit. Bd. II S. 30b; Gerhard von Abbéville cod. cit. fol. 15ra; Robert Kilwardby, cod. Tol. 61, fol. 200vb; Albert II Sent. d. 1A art. 4, ed. cit. Bd. 27 S. 13a — Thomas von Aquin setzt sich mit ihm auseinander in: II Sent. d. 3 q. 1 art. 1, ed. cit. Bd. 8 S. 45b; quodl. IX art. 6 arg. 3 pro, ed. Taurini, S. 189b; quaest. disp. de anima, art. 6 arg. 15; quaest. disp. de spir. creat. art. 1 arg. 24 und S. theol. I q. 50 art. 2, arg. 3.

5. Sachlich den bedeutendsten Beweis lieferten aber die psychologischen Tatsachen selbst: sie schienen ganz deutlich die hylomorphe Zusammensetzung zu fordern. Es ist eine völlig zweifellose Tatsache, daß die geistige Tätigkeit nicht etwas in sich Abgeschlossenes, Fertiges ist, sondern einer steten Veränderung unterworfen ist; Denken bedeutet einen fortschreitenden Prozeß, in scholastischer Terminologie: es findet ein Uebergang von Potenz zum Akt statt, insofern das Denkvermögen durch die Denkakte verwirklicht wird; darauf deutet ja schon die Einteilung in einen intellectus agens und einen intellectus possibilis hin. Ist aber die Materie wirklich, wie Aristoteles so oft betont, reine Potenz, reine Möglichkeit, dann ist nicht einzusehen, warum man hier keine Materie annehmen soll, wo doch auch der Gegensatz von Bestimmungsfähigem und Bestimmungsgebendem vorliegt. Mit sachlichem Recht konnte man sich in diesem Punkte auf Aristoteles berufen, weil dieser tatsächlich keine klare Scheidung zwischen dem Begriffspaar Materie — Form und dem von Akt — Potenz vorgenommen hatte.

[1]) Ibid. arg. 6.

Erkennen bedeutet ferner immer ein recipere, ein Aufnehmen, sei es durch Erleuchtung von Gott, sei es durch die Sinne, da ja der zeitliche Ursprung aller Erkenntnis in den Sinnen liegt. Recipere bedeutet aber nach Aristoteles de anima III, 4, 429 a 14 immer ein pati, ein Erleiden.

Eine Veränderlichkeit muß weiterhin angenommen werden, da ja die Engel aus freien Stücken sich von Gott wandten und böse wurden, ebenso der Mensch ständig vor die Entscheidung gestellt ist, zwischen Gut und Böse zu wählen. Ja, die Verdammten leiden sogar in eigentlichem Sinne unter dem höllischen Feuer. Eine Leugnung der Veränderlichkeit bedeutet eine Gefährdung des Glaubens.

Veränderlichkeit ist aber nach aristotelischen Begriffen eine Art der Bewegung. Bewegung aber, so konnte man mit unzähligen Stellen aus Aristoteles belegen, fordert ebenso wie der Begriff des Leidens eine Materie. Also muß man eine Zusammensetzung aus Materie und Form auch bei den spirituellen Substanzen annehmen.

Gerade dieser sachlich am stärksten fundierte Beweis findet sich bei Dominicus Gundissalinus nicht. Er bleibt immer im rein Logischen, in der Deduktion stecken; bis zur psychologischen Sphäre, bis zu einer Analyse psychischer Tatsachen dringt er nie vor. Das ist erst das Verdienst der Gründer der Franziskanerschule, Alexanders von Hales und Bonaventuras. Das Material begann schon Alexander von Hales zu sammeln. Bei ihm findet sich auch zum ersten Mal (in S. theol. II q. 61, m. 1 ed. Quaracchi Bd. II Nr. 328 S. 398 a) das Zitat aus Aristoteles (de anima III, 2, ad sensum), das die weiteste Verbreitung fand: nihil est agens et recipiens secundum idem. Von ihm übernehmen es Bonaventura II Sent. d. 3. p. 1, art. 1, q. 1; Peter von Tarantasia, ibid.; Richard von Mediaville, ibid.; Heinrich von Gent, quodl. IV q. 16, ed. cit. S. 191; Gottfried von Fontaines quodl. III q. 3, ed. cit. S. 181; Aegidius von Rom II Sent. d. 3, q. 1. Bei Thomas von Aquin in Q. disp. de spir. creat. art. 1 arg. 16 pro.

Wieder ist es erst Bonaventura, der das von Alexander gesammelte und von ihm vermehrte Material systematisch verarbeitet und zu einem Beweise formt. Er weist zunächst die Veränderlichkeit bei Engel und Seele nach und schließt dann auf Grund der Aristoteles-Stelle de gen. et corr. II, 9, 335 b 29/30: „materiae enim est pati et moveri“ auf die hylomorphe Zusammensetzung. Auf das Wirksamste kann er diese Schlußfolgerung stützen durch die Einführung augustinischer Gedanken. Augustinus hatte es oft ausgesprochen, daß die Veränderlichkeit eines Wesens eine völlige Einfachheit ausschließe. Bonaventura beruft sich auf die klare Stelle VI de trin. cap. 6 (PL 42, 929): „nihil simplex mutabile“.

Auch diesen Beweis aus der Mutabilität übernimmt sowohl die gesamte Franziskanerschule von Bonaventura, wie auch die

übrigen Vertreter der hylomorphen Zusammensetzung, ohne aber (außer einigen weiteren Belegstellen aus Aristoteles und Augustinus) über Bonaventura hinauszugehen.

Noch eine zweite psychologische Tatsache forderte die Zusammensetzung: Die Seele ist kein einheitliches, einfaches Ganzes, sondern zeigt verschiedene Seelenkräfte, ist ferner Träger der verschiedensten Accidenzien. Die Seele besitzt Verstand und freien Willen; ferner als Accidenzien: Wissenschaft, Tugend, Gnade, die Glorie — oder auf der anderen Seite Laster. Das Haben von Accidenzien fordert aber eine Grundlage, einen Träger; und dieser ist die Materie.

Wir finden diesen Beweis bereits bei Dominicus Gundissalinus de anima, cap. 7, ed. Löwenthal S. 114, aufgenommen bei Albertus Magnus in S. de Creat. p. II tr. 1 q. 7 art 3 als arg. 4 und 8. Er findet sich ferner bei Alexander von Hales S. theol. II q. 22 m. 2 art. 2, ed. Quaracchi Bd. II Nr. 106 S. 135 b, aber in augustinischen Worten ausgedrückt, im Anschluß an de trin. XIV cap. 8 (PL 42, 1044); so auch Roger Bacon in „communia naturalium" (ed. R. Steele, a. a. O. Fasc. III S. 292). Bald auch durch Aristoteles-Zitate belegt, so schon bei Roger Bacon (ed. cit. S. 293) und Bonaventura, II Sent. d. 17 art. 1. q. 2, ed. Quaracchi Bd. II S. 413 b. Meist ohne Zitat, so bei Albertus Magnus, S. de Creat. p. 2 tr. 4 q. 21 art. 1, ed. cit. Bd. 34 S. 463a; Peter von Tarantasia, II Sent. d. 3 q. 1 art. 2 ed. cit. Bd. II S. 29a; Gerhard von Abbéville, quodl. XV. Nr. 3, cod. cit. fol. 15ra; Wilhelm von Mare, Correctorium in I. partem art. X, ed. Glorieux S. 50; Richard von Mediaville, II Sent. d. 3 art. 1 q. 2, ed. cit. Bd. II S. 52 a.

Was aber keine Materie hat, also reine Form ist, kann auch keine Accidenzien haben. So hatte es Boethius oftmals klar herausgestellt. Gerade diese Stelle aus Boethius sahen die Vertreter der hylomorphen Zusammensetzung als durchschlagend an.

Wie oben schon bemerkt wurde, hatte gerade Boethius die absolute Einfachheit Gottes scharf betont. Es ist darum nicht zu verwundern, daß sich gerade für den Beweis aus den Accidenzien der Seele — als Gegenseite zur völligen Einfachheit Gottes — eine Reihe von Zitaten aus diesem so hochgeschätzten Kirchenvater aufzeigen ließ. Boethius wurde so zum Kronzeugen in unserer Frage. Schon Dominicus Gundissalinus suchte unser Problem in Anlehnung an Boethius zu behandeln; doch ist es erst Alberts des Großen Verdienst, die Stellen aus Boethius, die für unsere Frage in Betracht kommen, systematisch gesammelt zu haben. Wir finden in

S. de Creat. p. II tr. 4 q 21 art. 1: 5 Boethiuszitate;
II Sent. d. 1A art. 4: 3 Boethiuszitate;
II Sent. d. 3A art. 4: 4 Boethiuszitate.

Alle diese sprachen für Alberts Meinung; denn er will ja nachweisen, daß die Seele zusammengesetzt ist. In II Sent. d.

3A art. 4 (ed. cit. Bd. 27 S. 66b) findet sich zum ersten Male auch die Stelle aus Boethius de trin. cap. 2 (PL 64, 1250), die man das klassische Zitat der Anhänger der hylomorphen Zusammensetzung nennen könnte: „nulla forma simplex potest esse subiectum". Nach ihm zitieren es Bonaventura II Sent. d. 3 p. 1 q. 1 art. 1, ed. cit. Bd. II S. 89a; Peter von Tarantasia, ibid.; Richard von Mediaville, ibid.; Robert Kilwardby, cod. cit. (Merton Coll. 131) fol. 42b; Wilhelm von Mare, Correctorium in I. partem art. X, ed. Glorieux S. 50; Heinrich von Gent, quodl. IV q. 16 ed. cit. S. 191; Wilhelm von Ware, cod. cit. fol. 83va. Thomas von Aquin setzt sich mit diesem Zitat oftmals auseinander, so I Sent. d. 8. q. 5 art. 2; II Sent. d. 3 q. 1 art. 1; q. disp. de anima, art. 6, arg. 1; q. disp. de spir. creat. art. 1 arg. 1.

Auch das klassische Zitat der Gegner der hylomorphen Zusammensetzung findet sich zuerst bei Albert (in II Sent. d. 1A art. 4): es ist die Stelle aus „De duabus naturis et una persona Christi" (PL 64, 1350): „omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae fundamento innititur". Sie bereitete den Anhängern der hylomorphen Theorie die größten Schwierigkeiten; mit ihr setzen sich auseinander Bonaventura in II Sent. d. 3 p. 1 art. 1 q. 1, ed. cit. Bd. II S. 90a; Peter von Tarantasia, ibid. art. 2, ed. cit. Bd. II S. 29a; Matthäus von Aquasparta, cod. 132 der Bibl. von Assisi fol. 19va; Richard von Mediaville, ibid. ed. cit. Bd. II S. 51b; Johannes Pecham, II Sent. q. 15 ed. cit. S. 186; Pseudo-Grosseteste, Summa philosophiae, ed. Baur S. 243. Nur durch gewaltsame Interpretation konnte man sie beseitigen.

Es nimmt nicht wunder, daß bei einem so gewaltigen Beweismaterial der größte Teil der Scholastiker sich für eine hylomorphe Zusammensetzung aussprach. Peter von Tarantasia hatte schon recht, wenn er in II Sent. d. 3 q. 1 art. 2 diese Annahme die näherliegendere (planior) nennt. Es bedurfte der jahrzehntelangen Geistesarbeit zweier solcher Geistesheroen wie Albert und Thomas von Aquin, um die gegnerische Meinung ins Wanken zu bringen. Ein historischer Ueberblick soll uns nun zeigen, wie weite Kreise sich die Lehre von der hylomorphen Zusammensetzung erobert hatten.

Abschnitt 3.

Historische Darstellung der hylomorphen Theorie.

Der erste [1]), der unsere Frage, ob auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, auf dem Boden der lateinischen Scholastik im 13. Jahrhundert gestellt hat, war nach unserem heutigen Wissen PHILIPP VON GRÈVE († 1236).

[1]) Die echten Schriften Robert Grossetestes kennen unser Problem noch nicht.

In seiner damals weit verbreiteten [1]) Summa (nach 1228 geschrieben) widmet er ihr eine eigene Quästion. Er bejaht die Frage und wendet auf sie bereits die beiden boethianischen Termini quod est und quo est an, die in der Folgezeit noch eine so große Rolle spielen sollten. Alexander von Hales hat, wie P. Minges behauptet, bei der Behandlung unseres Problems „unzweideutig aus Philipp geschöpft“ [2]). Näheres über seine Stellungnahme wissen wir leider nicht.

a) die Franziskanerschule.

Von entscheidender Bedeutung für die Zukunft sollte die Stellungnahme sein, die ALEXANDER VON HALES, der princeps theologorum und doctor irrefragabilis, in dieser Frage einnahm. 1231 trat er, schon damals ein berühmter Lehrer, in den Franziskanerorden ein und wurde der Gründer der älteren Franziskanerschule. Er entscheidet sich für die hylomorphe Zusammensetzung [3]). Unserer Frage widmet er zwei ausführliche Quästionen: p. II q. XX m. 2 art. 2, ed. Quaracchi Bd. II Nr. 106 S. 134a und q. LXI m. 1, ed. Quaracchi Bd. II Nr. 328 S. 398a. Ebenso berührt q. XII (ed. Quaracchi Bd. II Nr. 56 S. 70) unsere Frage aufs engste (de simplicitate et compositione creaturae).

Seine Abhandlungen sind mehr Stoffsammlung als selbständige Untersuchung; doch finden sich bei ihm fast alle Elemente knapp angedeutet, die uns später Bonaventuras Ausführungen bieten. Es fehlt aber die gedankliche Durchdringung, die systematische Darstellung und die selbständige, begründete Stellungnahme.

Alexander beginnt seine Quästion (q. XX m. 2 art. 2) mit dem Zitat aus Aristoteles de anima II, 1, 412a 7—9: Substantia autem dicitur tripliciter, materia, forma et quod est ex his. Er versucht eine Anwendung auf die Seele, aber keiner der drei Begriffe scheint bei der Seele zuzutreffen.

Auch der Schluß, der Engel sei aus Materie und Form zusammengesetzt, weil er potentia receptiva und activa habe, sei falsch, weil man mit dieser Fragestellung bis ins Unendliche gehen könne.

Damit hat Alexander die bisherige Problemlage dargestellt, wie sie durch die zwar vereinzelt dastehende, aber durch die Wucht der Persönlichkeit schwer wiegende Ablehnung der hylo-

---

[1]) F. Pelster, Literaturgeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi. Zeitschr. f. kath. Theologie (Innsbruck) 48 (1924), S. 506 Anm. 1.

[2]) P. Minges, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève († 1236). Philos. Jahrb. d. Görresges. 27 (1914) S. 31; vgl. zur Abhängigkeitsfrage: P. Minges. Additamenta ad articulum de relatione inter Prooemium Summae Alexandri Halensis et Prooemium Guidonis Abbatis, Archiv. Franc. Hist. 6 (1913) S. 438.

[3]) Dieselbe Entscheidung hatte, wenigstens bezüglich der Engel, schon sein Ordensbruder Bartholomäus Anglicus getroffen. Vgl. A. Schneider, Metaphysische Begriffe des Bartholomäus Anglicus. Festgabe Cl. Baeumker (BB Suppl. I) S. 167.

morphen Zusammensetzung durch Wilhelm von Auvergne geschaffen war[1]).

Darauf erst legt Alexander das von ihm gesammelte Material dar: Es ist eine Aneinanderreihung von Zitaten, in denen die sachlichen Gründe enthalten sind. Eine Gruppierung der Zitate gibt folgendes Bild:

Gegen die hylomorphe Zusammensetzung, also für die Einfachheit der Seele spricht: Augustinus mit 4 Zitaten, die bezeichnenderweise fast alle, der pseudoaugustinischen Schrift de spiritu et anima entnommen sind; ferner Damascenus mit einem Zitat aus de fide orthodoxa (II cap. 12, PG 94, 923).

Für die hylomorphe Zusammensetzung sprechen: Boethius mit der in der Frühzeit klassischen Stelle: in omni quod est citra primum, est hoc et hoc. Denselben Satz konnte Alexander aus Dionysius, de div. nom. (cap. 4, versio Joh. Scoti, PL 122, 1141) belegen. Am meisten verwendet ist aber schon damals Aristoteles; Alexander entnimmt seinen Schriften — zitiert wird nur de anima — 5 Argumente.

In q. XX (ed. Quaracchi Nr. 106) entscheidet sich Alexander ohne Begründung für die hylomorphe Zusammensetzung, in q. LXI lehnt er zunächst die Zusammensetzung aus quod est und quo est als zu wenig real ab und entscheidet sich dann ebenfalls für die hylomorphe Zusammensetzung, weil der eigenen Subsistenz der Seele so am besten Rechnung getragen sei.

Alexanders Verdienst ist es[2]), daß er gewissermaßen Avicebrons Gedankengut in die scholastische Sprache übersetzt hat. Dieser Umschmelzungsprozeß, den schon Dominicus Gundissalinus begonnen hatte, gelingt erst Alexander vollständig. Die Kernformel des Systems Avicebrons war der kurze Satz: omne quod est citra primum, est hoc et hoc (Fons vitae, ed. Baeumker S. 303). Ohne den wahren jüdischen Ursprung zu ahnen, behält Alexander selbst diesen überkommenden Satz bei, belegt ihn aber durch Boethius und Dionysius; von ihm wieder übernimmt ihn sein Schüler Johannes von Rupella, cap. 13, ed. cit. S. 119, von diesem wieder Vincenz von Beauvais in seinem spec. nat. lib. 23 cap. 12 ed. cit. S. 281a. Ebenso findet er sich bei Albert in der S. de Creat. p. II tr. 4 q. 21 art. 1 und tr. 1 q. 2 art. 5; bei Gerhard

---

[1]) Dieser Abschnitt in Alexanders Summa bezieht sich deutlich auf Wilhelm von Auvergne, De universo II p. II cap. 8, ed. cit. S. 852: „ . . . Et ex hoc visum est eis, quod omne aliud (sc. außer Gott) compositum sit ex materia et forma. Quod si ita esset, sequitur ex necessitate, si omne aliud est hoc et hoc, secundum intellectum eorum, quod omnis materia esset hoc et hoc et omnis forma similiter esset hoc et hoc, et etiam omne esset hoc et hoc, et sic iret res in infinitum, et sic esset omnis res infinita numero, sive infinita hoc et hoc. Ex quo contingeret, nihil esse intelligibile aut demonstrabile, seu nominabile". Durch diesen Text wird erst recht verständlich, was Alexander mit obigem, etwas dunklem Abschnitt meint.

[2]) Da wir die Vorgänger Alexanders noch gar nicht kennen, so werden wir ihm sicher noch manches als Verdienst zuschreiben, was er nur von diesen übernommen hat.

von Abbéville cod cit. fol. 15 ra; Peter von Tarantasia II Sent. d. 3 q. 1 art. 1 und bei Heinrich von Gent, quodl. IV q. 16.

Tatsächlich findet sich der Satz in dieser Form weder bei Boethius de trinitate, wie Alexander angibt, noch Boethius de hebdomadibus, wie Albert der Große meint, noch bei Plato im Timäus, wie ihn Gerhard von Abbéville belegen möchte. Die richtige Fundstelle gibt erst Heinrich von Gent (quod. IV, q. 16) an: nämlich Avicebrons Fons vitae.

Bezüglich dieses Zitates schreibt Albert der Große in seinem Kommentar zu de anima III tr. 2 cap. 11 (ed. Borgnet, Bd. 5, S. 348 ab): „Adhuc autem animam, sicut dicunt, esse compositam et individuam, nulla omnino probant ratione, nisi quod dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est citra primum, est hoc et hoc: et sic in anima concedunt esse hoc et hoc, non continuo inferri potest hoc et hoc esse materiam et formam: quoniam etiam omnes Peripatetici dicunt in anima rationali esse intellectum agentem et possibilem, et tamen non ob hoc concedunt in ea esse materiam et formam".

Den tatsächlichen Fortschritt von Alexander von Hales zu Bonaventura gibt Albert gut an, wenn er fortfährt (loc. cit.): „Et ideo quidam videntes huius rationis debilitatem, aliud inducunt pro ratione, dicentes nihil omnino esse subiectum accidentium, nisi quod sit compositum". Es handelt sich um den Beweis aus den Accidenzien und damit eng zusammenhängend, den Beweis aus der Veränderlichkeit der Seele.

Der Fortschritt von Alexander zu BONAVENTURA ist außerordentlich groß: Bei Alexander, wie wir gesehen haben, mehr ein Aneinanderreihen von Zitaten, um überliefertes Gut durch Autoritäten zu stützen, ohne eingehende eigene Stellungnahme; bei Bonaventura ein selbständig durchdachter, klarer Aufbau der Frage, wo sich die Zusammensetzung aus Materie und Form als klare Forderung seines gesamten philosophischen Systems ergibt, indem er versucht, den aristotelischen Begriff der Materie in augustinischem Sinne als prope nihil, als bloße Seinsmöglichkeit aufzufassen. Seine Darlegungen bieten das Beste, was zur Begründung der hylomorphen Zusammensetzung geschrieben wurde. Die oben gegebene systematische Uebersicht unseres Problems (siehe Kap. II, Abschn. 2) beruht im wesentlichen auf seinen Ausführungen [1]).

In philosophiegeschichtlicher Hinsicht muß noch eine Tatsache hervorgehoben werden: Alexander von Hales hatte als gefährlichsten Gegner der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form Augustinus angesehen. Diese Tatsache wirft ein merkwürdiges Licht auf den „Augustinismus": er muß eine

[1]) Als Einzeluntersuchung vgl.: Joseph Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus, Paderborn 1888.

K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt, Fulda 1908.

Lehre, die für den Augustinismus als charakteristisch gilt, gegen Augustinus verteidigen! Die gleiche Auffassung hat auch Albert der Große, der sich auch hier von Alexander beeinflußt zeigt.

Hier vollzog Bonaventura die entscheidende Wendung: Er beginnt, Augustinus für seine Ansicht in Anspruch zu nehmen. Er versucht dies auf zweierlei Weise; einmal negativ: man wird bei ihm vergeblich ein einziges Zitat aus Augustinus gegen seine Ansicht angeführt finden.

Es ist auffällig: bei Alexander von Hales und Albert wurde gegen die hylomorphe Zusammensetzung am meisten die pseudo-augustinische Schrift „de spiritu et anima" zitiert. Bonaventura ignoriert sie vollständig, mit dem Erfolge, daß sie fast aus der gesamten Literatur des 13. Jahrhunderts in unserer Frage verschwindet. Ein einziges Mal wird sie noch von Thomas in q. disp. de anima, in arg. 17, aber hier für die hylomorphe Zusammensetzung angeführt. Allein Albert der Große, der ja seine etwa 40 Jahre vorher in der Summa de Creaturis benutzten Argumente in seine Summa theol. übernimmt, verwendet die pseudo-augustinische Schrift zu weiteren Zitaten in unserer Frage. Es ist möglich, daß die Erkenntnis der Unechtheit dieser Schrift der Grund für das Zurücktreten ist. Thomas von Aquin spricht ihr in Summa theol. I q. 77 art. 8 ad 1 jede Autorität ab. Bonaventura selbst schreibt allerdings in seinem Sentenzenkommentar diese Schrift, die er sonst öfters zitiert, Augustinus zu.

In dieser geistigen Umstellung bezüglich Augustinus liegt Bonaventuras Bedeutung mehr als in dem tatsächlichen Beweismaterial, das er aus Augustinus für unsere Frage herbeibringen kann. Er will ihn nicht mehr als Gegner haben. Positiv ihn für sich zu gewinnen, gelingt ihm nicht. Nur ein einziges, noch dazu aus der pseudo-augustinischen Schrift De mirabilibus sacrae scripturae entnommenes Zitat kann er für die hylomorphe Zusammensetzung anführen [1]).

Tatsächlich beweisen läßt sich aus Augustinus [2]) nur der Satz, daß „alles, was veränderlich ist, nicht einfach ist". (VI de trin. cap. 6.) Bonaventura hat dies klar erkannt und auch für seine Beweisführung ausgenutzt. Zu beweisen blieb dann nur noch, daß diese Zusammensetzung eine hylomorphe sei. Dieser Nachweis wurde aber dadurch sehr erleichtert, daß einmal die allgemeine

---

[1]) De mir. sacr. script. I, 1 (PL 35, 2151): Aeternus ergo et omnipotens Creator rerum . . . ex informi materia, quam ipse prius ex nihilo condidit, cunctarum visibilium et invisibilium rerum, hoc est, sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisit. Bonaventura II Sent. d. 3 p. 1 art. 1 q. 2, ed. Quaracchi Bd. II. S. 94 a. Nach ihm Peter von Tarantasia, ibid. ed. cit. S. 29 a; Richard von Mediaville, ibid. Johannes Pecham, ibid. (ed. Spettmann S. 184), Wilhelm von Ware, ibid. cod. cit. fol. 83 rb.

[2]) Augustinus' Auffassung der geistigen Materie bedarf dringend einer eingehenden, das gesamte augustinische Schrifttum umfassenden Einzeluntersuchung.

Auffassung damals noch als erste Zusammensetzung die aus Materie und Form ansah und ferner genügend Zitate aus Aristoteles zur Verfügung standen, die klar zeigten, daß jede Veränderung (als Bewegung) Materie fordere.

Selbst die auch von ihm, aber in etwas anderem Zusammenhang, zuerst zitierte Stelle aus Confess. XII, cap. 7 (PL. 32, 828/829): „Duo fecisti, domine, unum prope te, aliud prope nihil" empfindet Bonaventura nicht als gegen die hylomorphe Zusammensetzung sprechend (II Sent. d. 3 p; 1 art. 1 art. 1 q. 2, ed. Quaracchi Bd. II S. 95a). Sie wird aber bald von den Gegnern so ausgedeutet; in diesem Sinne findet sie sich bei Peter von Tarantasia, ibid. art. 3; Thomas von Aquin, q. disp. de spir. creat. art. 1 arg. 14 contra und corp. art.; Matthäus von Aquasparta cod. cit. fol. 19va; Petrus Johannis Olivi, ibid. ed. Jansen Bd. II S. 299.

Besonders die Augustinusstelle aus De mir. sacr. script. (daß diese Schrift unecht ist, wußte man damals noch nicht) hätte den Gegnern der hylomorphen Zusammensetzung die größten Schwierigkeiten bereiten müssen. Doch man beseitigte sie auf dieselbe Weise, wie Bonaventura und seine Schule es mit den ihnen unangenehmen Stellen aus der ebenfalls unechten Schrift De spiritu et anima tat: man ignorierte sie. Sie findet sich meines Wissens bei den Gegnern der hylomorphen Zusammensetzung allein bei Thomas und auch bei ihm nur ein einziges Mal, in Quodlibet IX, 6.

Dieser feste Wille, Augustinus für sich zu gewinnen, wohnt auch den Anhängern Bonaventuras inne; sie setzen sein Beginnen fort, indem sie die damals schon geläufigen Beweisgänge noch mit Augustinuszitaten belegen, so z. B., daß Gott allein völlig einfach sei; daß die Seele wie auch die Dämonen Leidenschaften haben, daß alles Geschaffene zwar gut, aber nicht einfach sei.

Doch man war mit diesen indirekten Beweisen nicht zufrieden; man wollte gern positive Belegstellen haben, und so begann man (zuerst Gerhard von Abbéville 1269), das VII. Buch De genesi ad litteram für die hylomorphe Zusammensetzung zu zitieren, wo Augustinus über diese Frage spricht. In der uns bekannten Literatur geschieht dies nur bei Gerhard von Abbéville, Wilhelm von Mare und Richard von Mediaville, der aber seiner Sache nicht mehr ganz sicher zu sein scheint und nur noch vorsichtig sagt, Augustinus „videtur velle" mit diesen Worten die hylomorphe Zusammensetzung.

Es handelt sich um die Stelle aus dem 6. Kapitel des VII. Buches: „si enim quiddam incommatabile esset anima, nullo modo eius quasi materiem quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim uitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem uirtutibus ueritatisque doctrina . . ." (CSEL 28, III, 2, S. 205 = PL 34, 359).

Aus einem Argumentum contra, das der hl. Thomas in q. disp. de spir. creat. art. 1 (arg. 13) anführt, wissen wir ferner, daß man auch die Stelle . . . sicut . . . caro . . . habuit etiam

materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur, . . . habere aliquam materiem pro suo genere spiritalem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamuis non erat caro (CSEL 28, III 2, S. 205,6 = PL 34, 359) für die hylomorphe Zusammensetzung anführte. Es sind dieselben Sätze, die Correns[1]) veranlaßt haben zu behaupten, daß „auch in den echten Schriften des Bischofs von Hippo sich unverkennbar diese Anschauung vertreten findet". Schon die Tatsache, daß man erst so spät diese Stellen für die hylomorphe Zusammensetzung zitierte und besonders Bonaventura, der doch wahrlich Augustinus gut kannte, diese Kapitel für seine Meinung nicht benutzt hat, hätte Correns stutzig machen müssen. Zitiert man diese Sätze aus dem Zusammenhang herausgerissen, so sprechen sie unverkennbar für die hylomorphe Zusammensetzung. Doch der ganze Zusammenhang des VII. Buches lehrt etwas anderes.

Das VII. Buch von De gen. ad litt. ist ganz der Frage nach dem Entstehen der Seele Adams gewidmet. Woher die Seele? Vier Möglichkeiten bieten sich:

1. sie stammt aus der göttlichen Substanz (cap. 2—4);
2. sie ist aus Nichts oder aus einer geistigen Materie geschaffen (cap. 5—11);
3. sie ist aus einem Körper geschaffen (cap. 12—21);
4. sie stammt von den Engeln ab (cap. 22—23).

Uns interessiert hier nur die 2. Möglichkeit.

Da Augustinus neuplatonische Gedankengänge durchaus geläufig waren, war ihm auch der Begriff einer geistigen Materie nicht fremd. Ja bei seiner Ansicht, Gott habe „omnia simul" geschaffen[2]), indem er in die materia informis die rationes seminales aller künftigen Entwicklung hineinlegte, mußte ihm als Parallelerscheinung eine geistige Materie, aus der die Seelen entständen, durchaus der Beachtung wert erscheinen.

Doch bei der Diskutierung dieser ihm sympathischen Annahme ergeben sich die größten Schwierigkeiten; denn diese geistige Materie läßt sich in näheren Bestimmungen nicht fassen. Lebt sie oder lebt sie nicht? Wenn sie lebt, was für ein Leben führt sie, ein glückliches oder elendes, oder keins von beiden? Sie kann weder glücklich noch elend sein; wie kann sie dann

[1]) P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate (BB I, 1) 1891, S. 42—44.

[2]) Vgl. Fr. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins, 1889.

aber rational sein?[1]) Irrational kann sie aber auch nicht sein, da so der Unterschied der geistigen Seele von der Tierseele aufgehoben und so die Seelenwanderung möglich wäre.

Augustinus sagt darum als Abschluß der Diskussion ganz deutlich: „Non est igitur materies animae humanae nec anima inrationalis“ (CSEL 28, 211)[2]).

Augustinus entschließt sich zur Ansicht, daß die Seele als solche fertig geschaffen wurde und dann, noch getrennt vom Leibe, aber mit naturhaftem Streben zu ihm, verborgen wartete, bis der Körper von der Erde hervorgebracht wurde (De gen. ad litt. VII, cap. 24, CSEL 28, S. 222/3 = PL 34, 368, Nr. 35).

Am Schlusse des Buches stellt Augustinus zusammen, was allein er fest bejaht (nihil confirmo, nisi . . .) Hier gibt er auch auf die Frage des Kapitels 5: utrum autem ex eo, quod omnino non erat, id est ex nihilo, an ex aliqua re, quae iam ab illo facta spiritaliter erat, sed anima nondum erat (CSEL 28, 204) seine endgültige Antwort: die Seele ist „spiritus . . . factus . . . de nihilo“ (cap. 28, CSEL 28, 228 = PL 34, 372, Nr. 43).

Alles andere, also auch die Ansicht einer geistigen Materie — so erklärt Augustinus ausdrücklich — bleibt eine mit der Offenbarung vereinbare Möglichkeit, die sich zwar Augustinus infolge seiner inneren Beziehung zum Neuplatonismus immer wieder aufdrängt, der er sich aber nicht anschließt.

Dieser Zusammenhang war auch den großen Scholastikern klar. Darum zitiert auch Bonaventura diese Stellen nicht. Vielmehr finden wir dieses VII. Buch von de gen. ad litt. zuerst von den Gegnern der hylomorphen Zusammensetzung als Autoritätsbeweis angeführt, so schon von Johannes von Rupella[3]), dann von Thomas von Aquin in II Sent. d. 17 q. 1 art. 2. Thomas legt an dieser Stelle in klarer, ausführlicher Weise den Gedankengang des VII. Buches, soweit es für unsere Frage inbetracht kommt, dar und schließt mit Augustinus auf die Immaterialität der Seele. Dieselbe Stelle führt er als einziges argumentum contra auch in S. theol. I, 75, 5 an. Obwohl sonst Thomas durchaus kein zuverlässiger Augustinusinterpret ist[4]), hat er meiner Meinung nach in diesem Falle Augustinus' Ansicht richtig wiedergegeben.

Den Versuch, einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze aus dem VII. Buch von de gen. ad litt. für die hylomorphe

[1]) Als einzige Möglichkeit läßt Augustinus anscheinend offen, daß die geistige Materie rational sei „possibilitate, nondum facultate“, so wie wir ein kleines Kind, das den Gebrauch der Vernunft noch nicht hat, doch „vernünftig“ nennen (cap. 7 CSEL 28, 206/7). Diese Materie könnte, wenn es sie überhaupt gäbe, auch nur dem Ursprung, nicht der Zeit nach der Seele vorangehen (cap. 27, CSEL 28, 225).

[2]) Der Migne-Text (PL 34, 362) schreibt: non est igitur materies animae humanae, anima irrationalis.

[3]) Summa de anima, ed. cit. cap. XI, S. 115.

[4]) Vgl. G. von Hertling, Augustinuszitate bei Thomas v. A. Sitzungsber. d. bay. Ak. d. Wiss. 1904, H. 4, S. 535—602.

Zusammensetzung anzuführen, hält Thomas — so sicher ist er sich seiner Sache — einer eingehenden Zurückweisung nicht für wert; er tut ihn ab mit der kurzen, aber treffenden Bemerkung: „Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc, quod illam propositionem improbat“ (q. disp. de spir. creat. art. 1 ad 13).

Albert der Große hatte wie Alexander von Hales Augustinus ursprünglich als stark für die Einfachheit der Seele sprechend angesehen. So mußte er sich, da er ja die Zusammensetzung der Seele stark betonte, oft mit den besonders aus der pseudo-augustinischen Schrift de spiritu et anima stammenden Zitaten auseinandersetzen. Als man dann die Argumente aus dieser Schrift beiseite ließ, verschwindet auch bei Albert die Auseinandersetzung mit Augustinus. Wir können daraus entnehmen, daß die Gegenseite tatsächlich keine direkt für die hylomorphe Zusammensetzung sprechende Stellen aus Augustinus anführte, wie es ja auch bei Bonaventura der Fall ist.

Ein starkes Zurückgreifen auf Augustinus zeigt dagegen die Summa theol. Alberts. Sowohl S. theol. II tr. 1 q. 4 art. 1 (utrum una materia sit omnium? ed. cit. Bd. 32 S. 65a), wie tr. 2 q. 6 m. 1 (an definitio data per Damascenum sit sufficiens? ed. cit. Bd. 32 S. 118a), wie endlich tr. 12 q. 72 m. 2 (utrum anima sit ex aliqua materia corporali vel spirituali? ed. cit. Bd. 33 S. 36b) führt Albert als wesentliches Argument jedesmal das VII. Buch de gen. ad. litt. an, worin Augustinus deutlich gegen die geistige Materie und eine hylomorphe Zusammensetzung spreche. Seine Auffassung von diesem Buche ist dieselbe wie die des hl. Thomas. Er erklärt in tr. 2 q. 6 m. 1: „Augustinus . . . disputat, utrum anima rationales sit ex materia incorporea: et cum multum ventilet quaestionem, si illa materia sit viva, vel non viva, vel ubi sit, tandem definit, quod ex nulla materia est anima“.

Diese starke Betonung der Augustinusstellen entspricht ganz dem uns aus der zeitgenössischen Literatur bekannten Bemühen der Franziskanerschule des ausgehenden 13. Jahrhunderts, ihre Thesen möglichst mit positiven Zitaten aus Augustinus zu belegen, wobei manche Textvergewaltigungen, wie in unserem Falle, vorkamen.

b) der Weltklerus.

Unsere Kenntnis der Theologen aus dem Weltklerus und deren Lehren ist leider sehr spärlich. Gewiß haben wir seit dem Aufleben der beiden Bettelorden, der Franziskaner und Dominikaner, eine gewisse Stagnation bei ihnen zu verzeichnen; die Orden zogen die aufstrebenden, besten Köpfe an sich. Aber doch war seine Bedeutung nicht so gering, daß man ihn ganz vergessen sollte.

Soweit sich nach unserer heutigen Kenntnis ein Urteil erlauben läßt, müssen wir annehmen, daß der größte Teil des Weltklerus auf dem Boden der hylomorphen Theorie stand. Aus den ersten Dezennien wissen wir dies ausdrücklich von

Philipp von Grève und Alexander von Hales, der ja ursprünglich auch dem Weltklerus angehörte; ferner ist die Stellungnahme zweier bedeutender Ordensleute bekannt, die noch als Weltkleriker in Paris studiert und auch gelehrt haben: Roger Bacons und Robert Kilwardbys. Beide erklären sich für die hylomorphe Zusammensetzung.

Selbst Siger von Brabant kann sich — nur verständlich bei der Geschlossenheit des Weltklerus in dieser Frage — in seinen „Impossibilia" nicht zu einer Entscheidung in unserer Frage entschließen. „Intelligentia enim in sui natura caret potentia ad non-esse, cum sit forma pura, aut si materiam habeat, non nisi suae formae propriam ita quod intelligentia non potest non esse" [1]). Erst in seinen „Quaestiones de anima intellectiva" spricht er sich für die Immaterialität aus [2]).

Offen für die hylomorphe Zusammensetzung spricht sich der Verfasser des „liber de intelligentiis" aus, sicherlich ebenfalls ein Magister aus dem Pariser Weltklerus [3]); die Feststellung, daß in der Seele potentia actui admixta sei, genügt ihm, um die hylomorphe Zusammensetzung zu behaupten [4]).

Endlich kennen wir noch die Stellungnahme eines der Führer des Weltklerus, GERHARDS VON ABBÉVILLE († 1271). Seine Quodlibeta sind uns in mehreren Handschriften erhalten [5]); ich benutze im folgenden cod. Vat. lat. 1015 [6]). Im quodlibet XV Nr. 3 wird die Frage behandelt: de simplicitate animae utrum scilicet anima habet materiam partem sui.

Gerhard führt zunächst 2 Gründe für die Einfachheit an, die aber im Wesentlichen auf dasselbe hinauslaufen: Wenn die Seele Materie in sich hätte, so könnte sie das Universale, das Allgemeine nicht erkennen, da die Materie das Prinzip der Individuation sei.

Als Gegengrund führt er an: Jede begrenzte Substanz muß ein Prinzip ihrer Begrenzung haben. Engel und Seele sind aber nach Damascenus begrenzt; also haben beide Materie.

Dieser Lösung schließt sich Gerhard von Abbéville an. Er begründet seine Stellungnahme durch folgende 6 Argumente:

1. ratione originis;
2. ratione habituum;
3. ratione proprietatum;
4. ratione circumscriptionis;
5. ratione mutabilitatis;
6. ratione passibilitatis.

---

[1]) Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (BB II, 6; Münster 1898) S. 123/4.

[2]) P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle, Louvain 1911, Bd. II S. 157.

[3]) Vgl. Ueberweg-Geyer, a. a O. S. 376.

[4]) Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (BB III. 2), 1908, S. 59, Z. 6—16.

[5]) P. Glorieux, La littérature quodlibetique de 1260—1320. Le Saulchoir (Kain) 1925, Bibl. thom. V, S. 111.

[6]) Vgl. oben S. XI.

Cod. Vat. lat. 1015 fol. 14 v—15 v.
Gerhard von Abbéville, quodlibet XV Nr. 3.

fol. 14 vb. Tertio quaesitum fuit de animae simplicitate, trum scilicet anima habeat materiam partem sui; et ostendebat uod non: quia nulla natura, quae de se contrahit universale ad sse) [1]) particularis, perfectioni natura eintellectualis convenit. sic im non intelligeret universale. sed materia contrahitur (lies: ntrahit) universale vel intentionem universalis ad esse particularis; ia principium est individuationis. ergo materia non cedit in ompositionem naturae intellectualis.

Item: omne quod recipitur in aliquo, est in eo secundum od exigit recipiens et non res recepta. sed intentio universalis cipitur in natura intellectuali; ergo recipitur in ea secundum igentiam naturae intellectualis. Sed si natura intellectualis set individuata per materiam, intentio universalis, quae reciperetur in ea secundum exigentiam eius, reciperetur ut individuata. rgo natura intellectualis non posset intelligere universale sub tione et intentione universalis. sed hoc est falsum, ergo et primum.

Contra: omnis substantia limitata habet aliquod principium uae limitationis. Sed omnis natura spiritualis creata est limitata, uia circumscripta secundum Damascenum [2]), tam angelus quam nima. ergo habet principium suae limitationis. et isti parti quaetionis est assentiendum, et ut paulo altius ordinavimus, istud eclarandum est primo in spiritu angelico, primo ratione originis; ecundo ratione habituum; tertio ratione proprietatum; quarto atione circumscriptionis; quinto ratione mutabilitatis; ultimo atione passibilitatis.

P r i m o ratione originis: quia nec angeli nec anima sunt de ivina substantia, ut dicitur XII lib. confessionum [3]), quia divinus ntellectus non potest falli nec fallere; intellectus vero creatus otest falli et fallere. Sed dicit Augustinus XI lib. de civitate ei c. X [4]): creata sunt omnia bona (fol. 15 ra), sed non simplicia; t ob hoc mutabilia; creata enim sunt, id est perfecta, non genita. uod autem non est simplex, aliquam recipit compositionem, quia entiens Plato dicit in Thymeo [5]): omne contra primum iunctum; uia in omni, quod est citra primum, differunt quo est et quod est [6]).

Item si anima vel angelus essent, et creaturae non essent, eterna essent; si autem essent aeterna, deo essent coaeterna; uia aeternum caret principio sicut et fine; et ita plura essent oaeterna, quod est impossibile. sed si essent simplicia, essent eterna; ergo non sunt omnino simplicia. Sed non fit recessus

[1]) Fehlt in der Handschrift.
[2]) De fide orth. lib. II cap. III (PG 94, 870).
[3]) Augustinus, Confessiones, lib. XII nur ad sensum cap. 1, 15, 32.
[4]) Augustinus, de civitate Dei, lib. XI cap. 10 (PL 41, 325).
[5]) Diese Stelle konnte ich nicht finden.
[6]) Vgl. S. 25 ff.

a simplicitate nisi per accessum ad compositionem; sicut non fi recessus ab albedine nisi per accessum ad nigredinem.

Item XI methaphysicae [1]): si aliquid est aeternum, actu est quia quod est in potentia, possibile est ut sit non ens; sed neutra natura est actus purus, quia sic esset actus aeternus. ergo quaelibet earum est actus admixtus potentiae [2]). ergo habet compositionem ex actuali et possibili in genere suo.

Secundo hoc idem ostenditur ratione habituum; quia sicut dicit Augustinus ubi supra [3]): ideo simplex deus dicitur, quoniam est quodquod habet excepto et quod relative una persona dicitur ad aliam. sed anima sapiens est participatione sapientiae, sicut aer illuminatur luce corporea et sicut tenebrescit aer ista luce desertus, ita tenebrescere dicimus animam sapientiae luce privatam. Similiter anima non est quod habet, quia anima est suae vires, sed non est suae virtutes, ut dicit Hugo in libro suo de anima [4]).

Tertio: angelus non est illud quod habet quia quattuor habet proprietates, ut dicitur (lies: dicit) in sententiis Hugo I lib. p. V cap. 7 [5]); quia primo accipit substantiam simplicem et immaterialem, loquendo de materia corporea et sensibili; et sic etiam differunt in excellentia simplicitatis maioris et minoris, quia magis et minus sunt subtiles in natura suae simplicitatis.

Secundo discretionem personalem; persona vero secundum Ricardum est incommunicabilis existentia [6]) vel naturae rationalis individua substantia secundum Boetium [7]). ergo habet existentiam et nihilominus incommunicabilem proprietatem et sic habet aliquam compositionem substantiae et proprietatis. sed posterior compositio supponit priorem ex actuali et possibili, praecipue compositio substantiae cum qualitate, quia sic dicit Ricardus IV lib. de trinitate

---

[1]) Aristoteles, Metaph. XII 6, 1071 b 19 ff.

[2]) Boethius, lib. de hebdom. (PL 64, 1311).

[3]) Augustinus de civ. Dei, lib. IXI cap. 10 (PL 41, 325): Ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. PL. 41, 326 Mitte: Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum; participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa. PL. 41, 326 unten: Sed habent haec ad illa etiam in magna disparilitate quamdam similitudinem, ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae Dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea et sicut aer tenebrescit ista luce desertus (. . .), ita tenebrescere animam sapientiae luce privatam.

[4]) Die Stelle habe ich nicht finden können.

[5]) Hugo von St. Victor, De sacramentis lib. I p. 5 cap. 8 (nicht 7) PL 176, 250: quatuor sunt ista . . . attributa; hoc est primum substantiam simplicem et immaterialem; secundum, discretionem personalem; et tertium formam sapientiae et intelligentiae rationalem, quartum vero sive ad bonum sive ad malum liberam inclinandae voluntatis et electionis propriae potestatem

[6]) Richard von St. Viktor, De trinitate lib. IV cap. 22 (PL 196, 945)

[7]) Boethius, Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen e Nestorium, cap. 3, PL 64, 1343.

cap. 13 [1]): existentia tripliciter potest variari. primo secundum solam originem, ut in divinis personis, ubi origo unius differt ab origine alterius. Secundo secundum qualitatem, ut in angelicis spiritibus. Tertio secundum utrumque, ut in hominibus. sed anima rationalis proprie in homine tenet rationem personae, sicut dicit Hugo, II lib. p. 1 cap. 9 [2]).

Tertium quod accipit, angelus est forma sapientiae in qua nihilominus differunt, quia natura magis subtiles et in sapienta sunt amplius perspicaces [3]). maior autem et minor subtilitas non pertinet ad absolutam simplicitatem.

Quarta vero angelorum quam acceperunt, fuit sive ad bonum sive ad malum libera incli- (fol. 15 vb) nandae voluntatis electionis propriae potestas, quae differt, sicut est in angelis, secundum differentem naturae vigorem, virtutem, subtilitatem et perspicacitatem quae omnia contradicunt absolutae simplicitati, quia in his quatuor angelus non est quod habet.

Quarto ratione circumscriptionis, qui asicut dicit Damascenus I lib cap. 16: angelus dicitur esse in loco, quia eodem circumscribitur intelligibiliter, ubi etiam operatur; non enim potest idem secundum idem in diversis locis operari. solius enim dei est ubicumque secundum idem operari. circumscriptibile vero est, quod loco, tempore vel comprehensione comprehenditur. incircumscriptibile vero est quod nullo eorum continetur; ergo incircumscriptibile est solus deus [4]); et infra II lib. cap. 2 [5]): circumscriptibiles sunt angeli. cum enim sunt in coelo, non sunt in terra. et ita necessario habent aliquod principium suae circumscriptionis. actus autem purus non potest esse principium circumscriptionis propter suae puritatis simplicitatem. et hoc quod dicitur Sapientia VII [6]): attingit ubique propter sui munditiam, id est propter puritatem suae simplicitatis. ergo angelus non est actus purus, sed est actus admixtus potentiae [7]), sive possibili et ita aliquam habet naturalem et essentialem compositionem, et idem conclude de spiritu rationali.

---

[1]) Richard von St. Viktor, De trinitate lib. IV cap. 13 (PL 196, 938): Existentia autem . . . tribus generaliter modis potest variari. Variari namque potest, aut secundum solam rei qualitatem, aut secundum solam rei originem, aut secundum utriusque concursionem.

[2]) Hugo von St Viktor, De sacramentis, lib. II p. 1 cap. 9 nur ad sensum; es dürfte cap. 11 gemeint sein (PL 176, 409): Anima quippe inquantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam.

[3]) Vgl Hugo von St. Viktor, De sacramentis, lib. I p. 5 cap. 10: Qui enim subtiles natura magis et sapientia amplius perspicaces creati sunt, . . . (PL 176, 251). Die folgenden Ausdrücke verstreut bei Hugo in cap. 8—9.

[4]) Damascenus, De fide orth. I cap. 13 (nicht 16): Circumscriptum hoc est, quod loco vel tempore vel animi perceptione comprehenditur; incircumscriptum autem, quod nullo horum continetur. Quamobrem solus Deus incircumscriptum est (PG 94, 854).

[5]) II cap. 3 (nicht 2), PG 94, 870: circumscripti sunt; nec enim cum in coelo sunt, in terra versantur.

[6]) Buch der Weisheit cap 7, 24.

[7]) So im Anschluß an Boethius, lib. de hebdom. PL 64, 1311.

Quinto ratione mutabilitatis: quia in omni mutatione est aliquid fixum quod mutatur, et est aliquid fluxibile et transitorium secundum quod mutatur secundum Philosophum; et ita necessario omne mutabile compositum est ex duabus naturis, quarum una est fixa, alia fluxibilis et transitoria. hic accedit quod dicit Augustinus VII lib. super genesi ad litteram cap. 4[1]): Si enim quoddam immutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiam quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina, sicut fortasse potuit et ea anima habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem. et concordat distinctionem auctoris fontis vitae[2]) de triplici materia: corporali, spirituali et media, quarum prima est subiecta quantitati et contrarietati; secunda quantitati et non contrarietati; tertia nec quantitati nec contrarietati. primam ponit in elementis et mixtis corporibus; secundam in coelo et stellis et similiter coelestibus corporibus; tertiam in substantiis spiritualibus.

Sexto ratione passibilitatis. est enim quaedam passio quae est salus[3]) et receptio, secundum quam fit alteratio per novas dispositiones et earum receptiones, quod patet in angelis bonis, quia secundum proportionem dignitatis et ordinis illuminatione et gratia participant, sicut dicit Damascenus II lib. cap. 2[4]) et Dionysius de caelesti hierarchia c. illud etiam patet in angelis malis, quia mens daemonum subiecta est passionibus libidinum ut dicitur de civitate Dei lib. IX cap. 6[5]); illud (fol. 15 va) nihilominus patet in passionibus animae, quae mutantur secundum laetitiam et tristitiam, timorem et amorem, ut dicitur XIV lib. de civitate Dei cap. 9[6]) de quattuor perturbationibus: cupiunt metuuntque, dolent gaudentque. omnis enim natura passibilis ex eo quod huius potentiam habet passivam; omnis vero natura spiritualis in eo quod huius potentiam habet activam. ergo omnis natura quae

[1]) Augustinus, De gen ad litt lib. VII, cap 6 (nicht 4), PL 34, 559

[2]) Avicebron, Fons vitae IV, 8, ed Cl Baeumker, S. 229, 2: Ponamus quod materiae tres sint. earum alia est materia simplex spiritualis, qua nulla est simplicior, scilicet quae non induit formam: et earum alia est materia composita corporalis, qua non est alia magis corporea et earum alia est media. Ebenso Dominicus Gundissalinus, De proc mundi, ed. Bülow S. 42, 8: Deinde forma alia spiritualis, alia corporalis alia media. Corporalis forma dicitur, quae numquam, nisi in corporalibus invenitur, ut corporeitas, quantitas, color et similia . . . S. 43, 1: spiritualis quoque forma dicitur, quae in solis spiritibus invenitur . . . S 43, 5: Media vero forma dicitur, sine qua in subiecto nec spiritualis, nec corporalis ulla prorsus unquam forma reperitur, ut substantialitas et unitas.

[3]) Aristoteles de anima III, 5, 417b 3—5

[4]) Damascenus de fide orth. II cap 3 (nicht 2): omnes angeli creati sunt . . . ut pro sua quisque dignitate et ordine splendoris gratiaeque participes essent (PG 94, 870). Dionysius de coel. hier. cap. III, § 1 und § 2, PG 3, 163, 166.

[5]) Augustinus, De civ Dei IX cap 6: subiecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum atque huiuscemodi caeteris (PL 41, 261).

[6]) Augustinus, De civitate Dei XIV cap 9: cives sanctae civitatis Dei . . metuunt cupiuntque, dolent gaudentque . . . Ueberschrift von cap. 9: De perturbationibus animae (PL 41, 413).

piritualis est de se et passibilis, simul habet potentiam activam
t passivam. Huius vero natura non est omnino actus, sed est
ctus admixtus potentiae [1]), et ita non est omnino simplex
bsoluta simplicitate, sed composita est ex actuali et potentiali,
icut est natura spiritualis.

Quod evidentissime patet in anima, quia sicut dicitur XI
eth.: non dividitur omne quod non habet materiam [2]), ut
ntellectus humanus sive spirituale (?) dividitur in agentem quo est
mnia facere, et possibilem quo est omnia fieri [3]) et inde ut prius.
ota ibi verba philosophi de actu et potentia. dividitur etiam
ntellectus angelicus, secundum quod dicit Dionysius de divinis
ominibus cap. XI [4]): omnes divini intellectus supermundana ratione
artiuntur in tres: in substantiam, virtutem et operationem. ubi
utem differt virtus a substantia, necessaria est compositio ex sub-
iantia et virtute. ex quibus irrefragabiliter patet solutio quaestionis.

Ad illud autem quod primo obicit, quod nulla natura quae
ontrahit universale ad esse particularis, convenit naturae spirituali,
espondere per interemptionem, quia ista est apert efalsa, quia natura
piritualis per se est hoc aliquid et habet hypostasim subsistentem
el per se existentem informata proprietate alicuius dignitatis, unde
ibi vendicat personalem proprietatem, et per consequens necessario
equitur, quod habeat compositionem ex substantia et proprietate;
eque sequitur, quod si sit hoc aliquid in existendo, quod propter
oc eius potentia sit hoc aliquid in recipiendo, cum non omnino
it eadem potentia cum essentia, dicente philosopho [5]): anima est
na, potentiae vero multae, sicut materia est una et potentiae eius
nultae; et commentator dicit super tertium de anima [6]) quod sicut
nateria est in potentia ad formas naturales, ita intellectus materialis
d species formarum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod aliquid recipere in aliquo
lupliciter: aliquid enim recipere in aliquo prius incompleto, cui
lat completionem, sicut recipitur forma in materia secundum
dispositionem et necessitatem materiae. et sic intelligenda est
lla propositio: omne quod recipitur in aliquo etc. alio modo
ecipitur aliquid in aliquo prius completo, sicut calor recipitur
n aqua, quae non recipitur in ea secundum dispositionem reci-
ientis, sed magis secundum dispositionem recepti. calor enim
er exhalationem, resolutionem et subtiliationem convertit aquam
n aerem, et sic habet instantiam propositio. sed forma univer-
alis ut (fol. 15vb) universalis est, cum recipitur in anima intel-

[1]) Boethius, De hebdom. (PL 64, 1311).
[2]) Metaph. XII 9, 1075a 7—8.
[3]) Aristoteles de anima III, 5, 430a 14—15.
[4]) In De div. nom. findet sich die Stelle nicht, wohl aber in De cael.
ier. cap. 11 § 2: sed quoniam in tria omnes divinae mentes caelesti ratione
ua divisae sunt, in essentiam videlicet, et in virtutem, et in operationem
PG 3, 283D).
[5]) Die Stelle konnte ich nicht finden.
[6]) Wörtlich bei Averroës nicht zu finden. Sinngem. in III de anima,
. 2, ed. 1560 Bd. VII, S. 97.

lectiva, recipitur in ea sicut in aliquo prius naturaliter completo, et ideo illud non impedit quin prius individuetur anima rationalis.

Ohne Zweifel sind die Gründe, die Gerhard von Abbéville anführt, eine Mustersammlung der Schwierigkeiten, die unserem Problem zugrunde liegen. Es fällt aber auf, daß er sich mit der veränderten Fragestellung, wie sie sich durch den Gegensatz Thomas von Aquin — Franziskanerschule herausgearbeitet hatte, nicht auseinandersetzt. Die ursprüngliche Fragestellung, auf die Albert der Große auch in seinen letzten Schriften noch stark eingestellt ist, lautet gewiß: Sind die spirituellen Substanzen einfach? In der Diskussion hatte sich bald eine allgemeine Uebereinstimmung in der Verneinung dieser Frage gezeigt. Das Problem spezialisierte sich nun auf die Fragestellung: Was für eine Zusammensetzung ist dies? Ist es eine hylomorphe oder nicht? Damit setzt sich Gerhard von Abbéville bei der einfachen Gleichsetzung von possibile und actuale mit materia und forma gar nicht auseinander.

Noch ein Zweites fällt auf: Das überaus starke Verwurzeltsein Gerhards in den Vätern und christlich-lateinischen Theologen[1]). Auf der anderen Seite scheint die befruchtende Flut der arabisch-aristotelischen Gedankenwelt an ihm, ohne allzuviele Spuren hinterlassen zu haben, vorübergegangen zu sein.

Gegen wen richtet sich diese Quaestio Gerhards? Die beiden angeführten Gründe gegen die hylomorphe Zusammensetzung zeigen es uns ganz deutlich: sie verraten beide thomistisches Gepräge.

Gerhard	Thomas
quia nulla natura, quae de se contrahit universale ad esse particularis perfectioni naturae intellectualis convenit. sic enim non intelligeret universale. sed materia contrahit universale vel intentionem universalis ad esse particularis; quia principium est individuationis. (Quodl. XV Nr. 3, cod. cit. fol. 14vb.)	nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. . . Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem. (Q. disp. de spir. creat. art. 1, corpus art.)

Thomas benutzt diesen Beweis aus der verschiedenen Aufnahme der Form bei der materia prima und beim Intellekt in fast

[1]) Gerhard zitiert in unserem Artikel: Augustinus 4mal, Aristoteles 3mal, Hugo von St. Viktor 2mal, Richard von St. Viktor 2mal, Dionysius Areopagita 2mal, Damascenus 2mal, Auctor fontis vitae 1mal. In der mir bekannten Literatur über unsere Frage aus dem 13. Jahrhundert wird sonst niemals mehr Richard von St. Viktor zitiert, Hugo (doch mit anderen Zitaten) nur noch 2mal, bei Thomas in q. disp. de spir. creat. art. 1, arg. 4 contra und Wilhelm von Ware, II Sent. q. 25, cod. cit. fol 83vb. Von Aristoteles wird nur die Metaphysik und (ohne Angabe) de anima zitiert. Averroes wird nur einmal, Avicenna gar nicht erwähnt. Nach dieser einen Quästion zu schließen, zeigt sich bei hm eine starke Vernachlässigung der damals neu bekannt gewordenen Literatur.

llen seinen Untersuchungen über unsere Frage, den Ausdruck contrahere ad . . .“ verwendet er aber allein in Q. disp. de spir. reat. art 1. Es kann darum mit ziemlicher Sicherheit behauptet verden, daß Gerhard dieses Argument der ebengenannten Schrift les hl. Thomas entnommen hat.

Das zweite Gegenargument Gerhards zeigt starke Berührungsunkte mit Thomas S. theol. I, q. 75 art. 5 corp. art.

Gerhard	Thomas
lem omne quod recipitur in aliquo, est in eo secundum quod xigit recipiens et non res recepta. ed intentio universalis recipitur n natura intellectuali; ergo recipitur in ea secundum exigentiam aturae intellectualis. Sed si atura intellectualis esset individuata per materiam, intentio universalis quae reciperetur in ea ecundum exigentiam eius, reciperetur ut individuata.	Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute... Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerumreciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare.

Wann das XV. Quodlibet Gerhards geschrieben wurde, ist ns handschriftlich nicht überliefert. Dagegen wissen wir [1]), daß Quodlibet XIV im Jahre 1269 gehalten wurde. Es liegt die Vermutung nahe, daß Quodlibet XV zeitlich darauf folgte.

Wie schon 1252—1256 [2]), so entfesselte Gerhard von Abbéville uch 1269/70 wieder einen scharfen Kampf gegen den Ordensklerus. Es ist nicht verwunderlich, daß er sich da in erster Linie gegen dessen vorzüglichen Repräsentanten, den eben erst (Ostern 269) angekommenen Thomas von Aquin wandte. Er tut dies n diesem Quodlibet XV, q. 3, wie die angeführten Gegenargumente leutlich zeigen.

Thomas ließ mit der Antwort nicht lange auf sich warten: ie erfolgte Ostern 1270 in Quodlibet III q. 8.

Cod. Vat. lat. 779 bemerkt bei Quodlibet III q. 5 u. 6, art. 11—17 [3]): Ista quae sequuntur disputata fuerunt specialiter contra Geraldum“. Doch das Gleiche gilt auch von Quaestio VIII; denn das einzige Argument, das Thomas für die hylomorphe Zusammensetzung anführt, st Gerhards Quodlibet entnommen.

---

[1]) P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Le Saulchoir, ain (Belgique) 1925, S. 111.

[2]) F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris n der Mitte des 13. Jahrhunderts, Kirchengesch. Abh. von M. Sdralek, Teil I n Bd. III (1905), II. Teil in Bd. VI (1908).

[3]) J. Destrez, Les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradion manuscrite, Mélanges thomistes, 1923. Bibl. thom. III, S. 97. vergl. auch ie Besprechung dieses Buches im Bulletin thomiste 1924 durch P. Synave, . 44/45.

Thomas	Gerhard
Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem. Quodlibet III, q. 8, art. 20.	ergo non sunt omnino simplicia. Sed non fit recessus a simplicitate nisi per accessum ad compositionem. Quodlibet XV, q. 3, cod. cit. fol 14 vb.

Da das Datum des III. Quodlibet des hl. Thomas (Ostern 1270) sicher feststeht, ebenso die Datierung des XIV. Quodlibets Gerhards für 1269, so liegt der Schluß nahe, Gerhards Quodlibet XIV auf Ostern 1269 und Quodlibet XV auf Weihnachten 1269 zu verlegen.

Wie sehr die Angriffe Gerhards gewirkt haben, wieviel Verwirrung sie auch in die Anhängerkreise des hl. Thomas brachten, zeigt uns die Anfrage des Aegidius von Lessines an Albert im Jahre 1270, die sich möglicherweise auch direkt auf Gerhards Quodlibet bezieht [1]).

c) die ältere Dominikanerschule.

Nach dem bisher veröffentlichten Material kann man die ältere Dominikanerschule als augustinisch orientiert bezeichnen, sofern es überhaupt möglich ist, den Begriff des Augustinismus, der sich erst als Gegensatz zum Aristotelismus später herausgebildet hat, auf diese Scholastiker anzuwenden [2]). Ihre Stellungnahme wich von der allgemein üblichen nicht ab, d. h. sie sprachen sich für eine Zusammensetzung der spirituellen Substanzen aus Materie und Form aus.

Die Lehre dieser älteren Dominikanerschule [3]) stellte kein geschlossenes System dar; darum ist es kein Wunder, daß sie in den scharfen Geisteskämpfen nicht die nötige Widerstandskraft

---

[1]) Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant, Bd. II, S. 29 ff.: Alberti Magni, De quindecim problematibus, Nr. 15 (S. 51/52): Quod autem XV ponitur, angelum et animam non esse simplices simpliciter, scilicet absoluta simplicitate; neque tamen simplices esse per accessum ad compositionem, sed per recessum a summo et primo simplici, non per accessum . . .

[2]) Vgl. auch das oben (S. 26 f.) über Alexander von Hales Gesagte.

[3]) Vgl. dazu: Fr. Ehrle, Beiträge zur Gesch. d. mittelalterlichen Scholastik, II: Der Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters, hrsg. von H. Denifle und Fr. Ehrle, V (1889), S. 603—635.

Fr. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali. Separatabdruck aus „Xenia Thomistica" Roma 1925.

Der Augustinismus ist antithomistisch eingestellt. R. M. Martin OP. (La question de l'Unité de la forme substantielle dans le premier Collège dominicain à Oxford (1221—1248). Revue néoscolastique 22 (1920) S. 107—112 weist nach, daß dies bei den älteren Dominikanern nicht zutrifft. Er will darum diese Dominikaner älterer Richtung lieber „Präthomisten" nennen, weil sie in wichtigen Fragen Thomas vorgearbeitet haben.

zeigte und sich bald völlig auflöste. Die junge Generation des Ordens hatte sich Albert dem Großen und Thomas von Aquin angeschlossen, die ältere Richtung starb kampflos in Paris ab, nachdem sie vorher schon starke Konzessionen an die neue Richtung in ihrem Orden gemacht hatte.

Als Vertreter dieser absterbenden Richtung kennen wir: Peter von Tarantasia, den späteren Papst Innozenz V. und Romanus de Roma, den Nachfolger auf dem Lehrstuhl des hl. Thomas nach dessen 2. Pariser Aufenthalt.

Ist auch Peter von Tarantasia kein selbständiger Denker, so gibt er doch gut die damals herrschenden Ansichten wieder, ohne selbst eingehend Stellung dazu zu nehmen.

Die von ihm pro und contra angeführten Argumente zu unserem Problem [1]) sind fast alle Alexander von Hales, Bonaventura, Albert und Thomas von Aquin, z. T. in engster Anlehnung, entnommen [2]).

Im Corpus articuli gibt er keine selbständige Lösung, reiht beide Ansichten in Anlehnung an Bonaventura und Albert-Thomas aneinander nnd fügt nur einen Satz als eigene Meinung hinzu: Secundum primam opinionem, quae planior videtur, responderi potest ad obiecta sic . . .

Sehr beachtlich ist, daß er auch eine responsio ad obiecta nach der anderen Meinung gibt, und zwar durchaus im Sinne Alberts des Großen.

In II Sent. d. 17 q. 1 art. 1, die übliche Stelle, an der unsere Frage bezüglich der menschlichen Seele behandelt wird, zeigt sich eine enge Anlehnung an Thomas von Aquin. Die bei Peter angeführten Argumente finden sich fast wörtlich im Sentenzenkommentar des hl. Thomas [3]), ebenso die responsiones ad obieta, die für eine hylomorphe Zusammensetzung sprechen. Eine Lösung gibt Peter nicht. Er bezeichnet beide Ansichten als celebris opinio, ein deutliches Zeichen, wie sehr sich die neue Richtung wenigstens innerhalb des Dominikanerordens schon durchgesetzt hatte. Aber doch nennt er die Ansicht der hylomorphen Zusammen-

[1]) In II Sent. d. III q. 1 art. 2, ed. cit. S. 28 ff. bezüglich der Engel.

[2]) arg. 1 pro = Bonaventura, ibid. ed. cit. S. 94a; arg. 2 = Alexander S. theol. II q. 20 m. 2 art. 2 ed. cit. Nr. 106 Bd. II S. 135b; und Thomas II Sent. ibid.; arg. 3 = schon Dominicus Gundissalinus de anima, cap. 7, ed. cit. S. 113, Alexander, loc. cit. S. 134b—135a, Thomas II Sent. ibid. arg. 4; arg. 4 = Bonaventura, ibid. arg. 1; arg. 5 = Thomas, ibid. arg. 3; arg. 6 = andere Wendung wie arg. 3; arg. 7 = Bonaventura ibid. arg. 2; arg. 8 = Thomas ibid. arg. 6. Arg. 1 contra = Thomas ibid. arg. 2 contra; arg. 2—6 = abhängig von Thomas, Summa contra gentes? Sie finden sich alle in S. contra gent. II, cap. 49 und 50.

[3]) Arg. 1 pro = Thomas, ibid. arg. 1; arg. 2 = Thomas, ibid. arg. 2; arg. 3 = Thomas, ibid. arg. 5; arg. 4 = Thomas, ibid. arg. 6; arg. 5 = Albert S. de Creat p. II tr. IV q. 21 art. 1 arg. 7 contra. Die Abhängigkeit von Thomas ist fast wörtlich.

Arg. contra 1—4 = Bonaventura, ibid., nur dem Sinne nach; arg. 8 wörtlich bei Thomas, ibid. arg. 1 contra.

setzung „facilior", die Gegenansicht „subtilior". Wichtig ist, daß bei ihm bereits die neue Ansicht sich die Gleichberechtigung mit der alten erworben hat, was sich am deutlichsten in der fehlenden eigenen Stellungnahme und in den doppelten responsiones ad obiecta, im Sinne der hylomorphen Zusammensetzung und der Gegenansicht, kundtut. Es beginnt sich bereits der Umschwung innerhalb der Dominikanerschule anzubahnen.

Von der Pariser älteren Dominikanerschule kennen wir außerdem noch die Stellungnahme des Romanus de Roma in unserer Frage. Er wurde der Nachfolger des hl. Thomas in Paris, als dieser 1272 wieder nach Italien zurückkehrte. Romanus starb bereits 1273. Kardinal Ehrle hat aus cod. Vat. Pal. lat. 331 einige Stücke aus seinem Sentenzenkommentar veröffentlicht, darunter auch ein Stück zu unserer Frage.[1]) Romanus erklärt sich, obwohl er sonst nach den Untersuchungen des Kardinal Ehrle zur älteren augustinischen Dominikanerschule gerechnet werden muß, in unserer Frage gegen die hylomorphe Zusammensetzung. Sein Hauptargument ist typisch thomistisch: der Beweis aus der Immaterialität der Erkenntnis. Hier ist die Bresche endgültig geschlagen: Thomas' Ansicht hat sich in diesem Punkte auch bei der älteren Dominikanerschule durchgesetzt.

Bedeutend länger hielt sich die ältere Dominikanerschule in OXFORD. Auch hier vertrat sie durchaus die hylomorphe Zusammensetzung der spirituellen Substanzen.

Im Jahre 1225 hatten sich die Dominikaner in Oxford niedergelassen und hier durch den Eintritt des Theologieprofessors Robert Bacon in den Orden einen Lehrstuhl an der Universität erhalten. Ueber seine Stellungnahme zu unserer Frage ist nichts bekannt.

Sein Nachfolger, Robert Fischacre († 1248), sprach sich für eine hylomorphe Zusammensetzung aus[2]).

Wohl sein unmittelbarer Nachfolger auf dem Oxforder Dominikanerlehrstuhl[3]) war der durch seine scharfe Stellungnahme gegen seinen Ordensbruder Thomas von Aquin bekannte Robert Kilwardby. Die Art der Behandlung unserer Frage zeigt uns Robert Kilwardby als einen außerordentlich klaren Kopf, der sich wohl mit den anderen Größen des Franziskaner- und Dominikanerordens vergleichen läßt.

P. M. D. Chenu OP. hat mir gütigerweise seine Auszüge aus dem Sentenzenkommentar Robert Kilwardbys (nach Oxford

[1]) Fr. Kardinal Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo . . . S. 58: „Respondeo . . . quibusdam enim videtur, quod in angelo est compositio ex materia et forma et ad hoc ponendum moventur triplici ratione, tum ex ratione sue creationis, tum ex ratione suarum proprietatum, tum ex ratione sue individuationis . . . Aliis vero, et credo verius, quod in angelis non est compositio ex materia et forma, et hoc precipue ex ratione sue intellectualitatis".

[2]) Vgl. Fr. Ehrle, a. a. O. S. 42.

[3]) Von 1248—1261, vgl. Ueberweg-Geyer, S. 493; doch nicht ganz sicher, vgl. F. Ehrle, a. a. O. S. 46.

Merton Coll. cod. 131 fol. 42rb—43rb, verglichen mit Tolouse cod. 61, fol. 200va—202ra) mit der Erlaubnis der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt. Es handelt sich um den Artikel „de simplicitate angelica" mit den 3 Quästionen: 1. an habeant materiam; 2. an eamdem cum corporibus; 3. an univocam. Von dieser gütigen Erlaubnis mache ich für die erste Quaestio Gebrauch.

Robert Kilwardby, quaestio de simplicitate angelica.
art. 1: an habeant materiam.
Oxford, Merton Coll. cod. 131, fol. 42rb
Tolouse, Bibl. mun. cod. 61, fol. 200va.

Ecce ostensum est, etc.. infra, cap. 2, et quattuor quidem angelis videntur attributa, i. e. essentia simplex, i. e. indissolubilis et immaterialis [1]).

De simplicitate angelica, quam hic tangit, primo quaeratur an habeant materiam; secundo, an eandem cum corporibus; tertio, an univocam.

De primo, quod sic, videtur Damascenus, cap. 17[2]): Solus et immaterialis et incorporeus est Deus.

Item, Augustinus, de trin., lib. VI[3]): Nihil simplex mutabile; sed angeli sunt mutabiles, quod patet in effectu, quia quidam mutati sunt; ergo non sunt simplices.

Item, Damascenus, ibidem, dicit[4]), quod sunt vertibiles.

Item, Boetius, de trin., cap. 2[5]): Sola forma non substat accidentibus; sed angeli substant accidentibus, ut gaudio et mirationi, et aliis: ergo non sunt sola forma.

Contra: Aliqua forma materialis est omnino simplex; sed angelus est simplicior omni forma materiali; ergo, etc. Primum patet, alioquin esset processus (in infinitium; sic enim haec forma est composita ex materia et forma) (a) et eadem ratione et illa forma adhuc ulterius ex materia et forma et illa ex alia, et sic in infinitum[6]).

---

[1]) So lautet der Beginn von dist. 3 cap. 1 des 2. Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus.

[2]) Damascenus, De fide orth. lib. II cap. 3 (PG 94, 867A): Sola quippe divina natura vere materia et corpore vacat. Robert Kilwardby gebraucht hier eine Uebersetzung, die wörtlicher ist als die Migne-Uebersetzung. Der griechische Text lautet bei Migne: *μόνον γὰρ ὄντως ἄϋλον τὸ θεῖόν ἐστι καὶ ἀσώματον.* Die Kapitelzahl 17 ergibt sich, wenn man die Kapitel durchzählt; Buch I hat 14 Kapitel.

[3]) Augustinus, De trin. lib. VI, cap. 6 (PL 42, 929): Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis.

[4]) Damascenus, De fide orth. lib. II cap. 3 (PG 94, 867): ut creata, mutabilis est (nämlich natura angeli).

[5]) Boethius, De trin. cap. 2 (PL 64, 1250): forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt . . .

[6]) Vgl. denselben Gedanken bei Wilhelm von Auvergne, De universo II, p. II, cap. 8.

a) Fehlt in Cod. Tol.

Item, Damascenus [1]): Omnia (optime) (a) fiunt, et ut melius est ea fieri; sed angeli meliores essent, si essent, omnino simplicis, quia Deo similiores; ergo tales facti sunt.

Dicendum quod materia dupliciter accipitur, proprie et communiter. Proprie dicitur materia, ex quo praeiacente ad alicuius constitutionem fit aliquid per naturam vel artem mediante motu vel transmutatione. Sic sumitur apud philosophos; et ideo dicebant quod caelum non habet materiam talem, sc. transmutabilem secundum substantiam. Sic proprie sumendo materiam solum est in corporalibus, et hoc non in omnibus (fol. 42 va), sed solum in elementaribus, quae ad invicem sunt transmutabilia, et sic non est in spiritibus, ut patet. Communiter autem dicitur materia illud quod dicitur quod est in omni composito, sicut forma est id quo est, secundum quod dicitur [2]) quod omne per se subsistens citra Deum habet quod est et quo est, et illud quod defert formam et subsistit ei, et sic est in spiritibus. Quod sic patet. Cum enim inter pure nihil et purum actum est medium [3]) scilicet potentia, sive esse potentiale, igitur spiritus vadens de nihilo ad actum capit in se medium; alioquin enim non transiret (a nihilo ad aliquid actu nisi transiret) (a) per ens potentiale, ne (T. fol. 200 vb) haberet in se ens actu, quod est ex appositione respectu entis in potentia; et hoc est materia, quae scilicet subsistit formae spiritus, et eam defert, cum transit a non esse ad esse.

Aliter dicitur, quod materia physica non est in spiritibus, quia illa est transmutabilis; sed materia metaphysica potest ibi esse. Sed forte philosophi nihil locuti sunt de materia spiritualium, sed tantum de materia corporalium, quae scilicet transmutabilis est. Quod et si quandoque nominent materiam intelligibilem, haec tamen non pertinet ad propositum, quia ille est mathematicorum, prout scilicet consideratur tantum in abstractione.

Ad primum contrarium dicendum, quod forma materialis potest considerari dupliciter; vel secundum essentiam suam puram et absolutam, et sic non est inconveniens aliquam formam materialem esse simpliciorem angelo; vel secundum esse, et sic non est simplicior angelo; nec etiam ita simplex quia tale esse semper affert secum materiam.

Ad secundum, angelus non est capax huius simplicitatis, ut scilicet nullam omnino habeat materiam, quia ut praedixi, ad hoc

---

[1]) Damascenus, De fide orth. lib. II cap. 29 (PG 94, 963): Si autem Dei voluntas providentia est, omnia procul dubio quae providentia fiunt, pulcherrime, diversissimeque fieri necesse est, atque ita ut meliori modo prorsus existere non possint. Zur Lesart „ut melius est, ea fieri" vgl. Bonaventura II Sent. d. 3, ed. Quaracchi Bd. II S. 90 Anm. 8, wo wir sie ebenfalls finden.

[2]) Boethius, De trin. cap. 2 (PL 64, 1250) (nicht wörtlich).

[3]) Vgl. Bonaventura, II Sent d. 3 art. 1 q. 1 ed. Quaracchi Bd. II S. 89a: „. . . ergo aliquid quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil; hoc autem dicit Augustinus materiam".

a) Fehlt in Cod. Tol.

quod perveniat ad esse actuale, necesse habet transire per gradum illum esse potentialis; et hoc (esse) (a) vocatur eius materia.

Die Berührungspunkte dieser Quaestio Roberts mit Bonaventura sind auffallend: Das Zitat aus Augustinus, De trinitate lib. VI cap. 6 (PL 42, 929) bildet, wenn auch bei Bonaventura nicht wörtlich zitiert, so doch tatsächlich die Grundlage für dessen 1. Argument. Ebenso findet sich dort auch die hier zitierte Stelle aus Boethius, De trin. cap. 2 (PL 64, 1250), ferner (bei Bonaventura ausführlicher zitiert) die Damascenusstelle (II de fide orth. cap. 29, PG 94, 963).

Das corpus articuli verrät eine genaue Kenntnis aristotelischer Gedankengänge, scheint aber auch von Bonaventura nicht unbeeinflußt geblieben zu sein. Auch Bonaventura unterscheidet scharf zwischen der Betrachtungsweise des Physicus und des Metaphysicus: der Physiker, der die Materie unter dem Gesichtspunkt der Bewegung sieht, der Metaphysiker allein unter dem Gesichtspunkt des Seins; für ihn bedeutet Materie die bloße Seinsmöglichkeit, ein reines esse potentiale. Diese Materie nennt Robert Kilwardby materia metaphysica. Dieser Ausdruck scheint von ihm geprägt zu sein, findet sich also nicht erst bei Pseudo-Duns Scotus, De rerum principio (hier materia metaphysica = materia primo-prima). Diese materia metaphysica ist nicht die aristotelische, sondern die augustinisch-neuplatonische, das medium inter pure nihil et purum actum, wie er in Anlehnung an Augustinus mit Bonaventura sagt.

Robert Kilwardby als einziger gibt dem Gegner zu, daß vielleicht die „Philosophen" von einer spirituellen Materie nichts erwähnt haben; gemeint sind natürlich die Aristoteliker. Dieses Zugeständnis bedeutet für die damalige Zeit, wo alles sich an Aristoteles orientierte, außerordentlich viel. In vielen, einseitig aristotelisch gerichteten Kreisen bedeutete dies zugleich das Verdikt über diese Lehre; aber Robert will trotzdem — und das verrät den selbständigen Denker — diesen, wie er meint, durch philosophisches Denken geforderten Begriff gegen alle Autoritätssucht aufrecht erhalten.

Robert Kilwardby scheint sich hier dem Urteil seines berühmten Ordensbruders Albert gebeugt zu haben, der in II Sent. d. 3 A art. 4, ed. cit. Bd. 27, S. 68 a schreibt: sed Boetius in libro de duabus naturis in una persona Christi non sic vocat materiam, nec etiam Philosophi naturales, vel Mathematicus hoc modo loquitur de materia.

Robert lehrt von dieser materia metaphysica, daß sie secundum esse verschieden, secundum essentiam aber eine sei. Dieselbe

a) Fehlt in Cod. Tol.

Entscheidung hatte — mit aller Zartheit und Rücksicht gegen seinen Lehrer Alexander von Hales [1]) — auch Bonaventura getroffen. Diese doppelte Meinung läßt Robert auch bezüglich der Univocität der Materie bei Geist und Körper zu (q. 3 dieser Frage).

[1]) Mit Rücksicht auf diesen sagt er am Anfang des corp. art. II Sent. d. 3, p. 1, art. 1, q. 2 (ed. Quaracchi, Bd. II S. 96a): Dicendum, quod circa hanc quaestionem sapientes videntur contrariari sapientibus. Nam magni et profundi clerici et in theologia et in philosophia, qui magis fuerunt veritatis inquisitores, diversificati sunt.

3. Kapitel.

Der Kampf gegen die hylomorphe Theorie.

Abschnitt 1.

Die beginnende Opposition gegen die hylomorphe Theorie.

Die Opposition gegen die hylomorphe Theorie erwachte bereits in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts. Sie läuft parallel dem immer stärker werdenden Eindringen der averroistischen Gedankenwelt in die Scholastik. Die Kämpfe um unser Problem zogen sich fast ein Jahrhundert hin; der Grund dafür lag nicht zum wenigsten darin, daß die hylomorphe Theorie bald Schulmeinung wurde, die von der enggeschlossenen Franziskanerschule — von der Ordensleitung autoritativ befohlen — hartnäckig verteidigt wurde; die Opposition dagegen ging immer nur von Einzelpersönlichkeiten aus, die zwar starke philosophische Begabung zeigten und damals auch hohes Ansehen genossen, die aber nicht schulbildend wirkten, so daß der einmal begonnene Kampf nie mit der nötigen Intensität fortgesetzt werden konnte. Auch hier bringt Thomas von Aquin den Umschwung: Die von ihm gebildete Schule, die sich in den folgenden Kämpfen bald eng zusammenschloß, setzte den von ihm begonnenen Kampf um unser Problem mit aller Intensität fort; so kann es nicht wunder nehmen, daß 30 Jahre nach dem Tode des hl. Thomas die thomistische Lösung, die die hylomorphe Zusammensetzung strikte ablehnte, fast allgemein von den Scholastikern angenommen wurde.

a) Der Erste, von dem wir wissen, daß er mit der Ansicht einer hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen gebrochen hat, ist der denkstarke Bischof von Paris, WILHELM VON AUVERGNE. Seine Lehre über Materie und Form zeigt bereits den nun immer mehr steigenden Einfluß des Averroës. Er übernimmt dessen Materienbegriff [1]) und kommt infolgedessen zu einer Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung. Er wendet sich mit heftigen Worten gegen die Vertreter dieser Lehre. Wen er damit meint, können wir nicht festlegen. Sicherlich

[1]) De universo II p. 2 cap. 8, ed. cit. S. 851 b.

hat er aber nicht Avicebron im Auge, den er ja als „unicus omnium philosophantium nobilissimus“ preist [1]).

Die Fehlerquelle dieser Meinung — so sieht er ganz richtig — liegt in dem von seinem Standpunkt aus falschen Materien- und Substanzbegriff. Die Vertreter dieser Ansicht sind der Meinung, die Receptibilität sei eine Eigentümlichkeit nur der Materie, und erst durch die Materie komme sie der Substanz zu. Das sei aber falsch. Die Receptibilität sei nicht eine Eigenschaft nur der Materie, sondern vielmehr der Substanz. Wilhelm beruft sich dabei auf Aristoteles. Der Irrtum der Gegner liege darin, daß sie die Receptibilität der Materie zu sehr ausdehnten, während sie in Wirklichkeit sich nur auf die Körperformen beziehe, durch deren Aufnahme ein Werden, durch deren Verlust ein Vergehen zustande kommt. Die anderen Formen nimmt allein die zusammengesetzte Substanz auf [2]).

Aristotelisch ist ferner seine Auffassung der Materie als eines imperfectum, als des Unvollkommensten; eine Auffassung, die Aristoteles mit Plato gemeinsam hat. So erscheint es Wilhelm ganz unmöglich, daß die Materie, die doch das Unvollkommenste ist, zuerst vom Schöpfer ausgehe [3]).

Schon er verwendet als weiteren Grund (arg. 6) gegen die hylomorphe Zusammensetzung die Immaterialität des Denkens. Die zentrale Bedeutung dieses Argumentes hat er allerdings noch nicht erkannt, ebensowenig wie Johannes von Rupella, der es auch anführt. Dies blieb erst dem jungen Thomas von Aquin vorbehalten, der von diesem bei Wilhelm nur angedeuteten Beweis zur endgültigen Ueberwindung der hylomorphen Theorie kam.

Als letztes (8.) Argument bringt Wilhelm die schwierige Frage vor, ob denn alles ein und dieselbe Materie habe oder ob die körperliche und geistige Materie verschieden sei. Gibt es nur eine gemeinsame Materie, so müßte man eine geistige Substanz in eine körperliche umwandeln können und umgekehrt — das war in der Scholastik schon immer ein feststehender Grundsatz mit Berufung auf Boethius, De duabus naturis et una persona Christi [4]).

Es bleibt also nur übrig, daß man zwei verschiedene Materien annimmt; da aber bereitet wiederum die allergrößten Schwierigkeiten die Frage, wie man zwei völlig bestimmungslose Begriffe unterscheiden solle. Der Unterschied könnte ein zweifacher sein, secundum substantias oder secundum aliquas dispositiones. Beide führen zu Kontradiktionen.

---

[1]) De trinitate, cap. 12; zitiert bei Ueberweg-Geyer, S. 364.

[2]) De universo II, p. II, cap. 7, ed. cit. S. 850a.

[3]) Tertio errant in hoc, quod materiam ponere coguntur exire primum a creatore et ita omnium substantiarum imperfectissimam propinquiorem esse creatori et prius ab illo exire, quam aliquam aliarum, et propter haec imperfectum prius erit ordine naturali quam perfectum. De universo, ibidem.

[4]) Cap. VI PL 64, 1350 C.

Diese Gegenüberstellung und diese Deductio ad absurdum geht von hier an fast durch die gesamte Literatur des 13. Jahrhunderts. Sie wird meist losgetrennt von unserer Frage in einer eigenen Quästion, „ob alles nur eine Materie habe", behandelt.

Im Kapitel 8 de universo II p. 2 kommt Wilhelm von Auvergne auf die Lehre der hylomorphen Zusammensetzung selbst zu sprechen. Er bekämpft sie mit ziemlicher Schärfe: „Debes autem circumspectus esse in disputando cum hominibus, qui philosophi haberi volunt, et nec ipsa rudimenta philosophiae adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim philosophiae est procul dubio ratio materiae et ratio formae". Es folgt nun der Hinweis auf Averroes, der uns die wahre Lehre über die Materie gelehrt habe. Diese legt er nochmals dar[1]) und führt als Zeugen für seine Meinung Aristoteles an, der eine dreifache Substanz unterscheide, Materie, Form und das daraus Zusammengesetzte. Die Seele aber sei forma, die Aristoteles entelechia (absoluta perfectio) nenne.[2])

Mit energischen Worten weist Wilhelm den Versuch zurück, auch Boethius für diese Lehre in Anspruch zu nehmen. Mit dem hoc et hoc, von dem Boethius spreche, und das die Gegenseite als Materie und Form deute, sei vielmehr die Zusammensetzung aus quod est und quo est oder ex esse suo und ex entitate sua gemeint.[3])

b) Als einziger von der älteren Franziskanerschule verwirft JOHANNES VON RUPELLA die hylomorphe Zusammensetzung. Vielleicht war auf seine Stellungnahme die Entscheidung, die Wilhelm von Auvergne in unserer Frage getroffen hatte, nicht ohne Einfluß. Waren schon manche nahe Beziehungen dieses Pariser Bischofs zur älteren Franziskanerschule vorhanden, so scheinen sie mit Johannes von Rupella besonders eng gewesen zu sein.[4])

Johannes behandelt unsere Frage in seiner Summa de anima, die im 13. Jahrhundert weit verbreitet war und das höchste Ansehen genoß, in den Kapiteln 11—13 und 23.

Eine Dreiteilung der Materie, wie sie damals fast allgemein angenommen wurde, lehnt er ab. Es sei unmöglich, daß die Materie nur durch die forma substantialis bestimmt werden könnte ohne jegliche quantitas. Diese aber werde nur in der Materie gefunden. Und wo keine Quantität vorhanden, ist auch unmöglich Materie vorhanden. Darum gibt es nur — und das ist wieder Averroes' Ansicht — eine doppelte Materie, eine solche der Himmelskörper, die allein durch die Quantität determiniert ist, und

---

[1]) De universo, ibid. cap. 8, S. 851 b.

[2]) De universo, ibid.

[3]) De universo, ibid. S. 852 a.

[4]) Vgl. E. Longpré, Mélanges historiques de théologie franciscaine. I. Guillaume d'Auvergne et l'Ecole Franciscaine de Paris. La France Franciscaine 5 (1922) S. 426—441.

eine Materie der sublunarischen Körper, die quantitas und contrarietas besitzt.[1])

An diese Erörterung und Stellungnahme schließt er seine Untersuchung, ob die Seele eine Materie habe, an. Auch er hat sich von der Ansicht Avicebrons, daß eine Form für sich nicht bestehen könne, noch nicht losgemacht, wie sein Satz: „Si enim (sc. die Seele) habet formam, videtur quod habeat materiam, et si formam et materiam, tunc est compositum[2])".

Seine 4 Argumente pro und 2 contra finden sich wörtlich in der Summa theologiae des Alexander von Hales[3]).

Zur Lösung dieser Frage unterscheidet er eine doppelte Art der partes essentiales, die Zusammensetzung aus quod est und quo est und die aus materia und forma. Die letztere sei in dem anzutreffen, was Gott „de aliquo" geschaffen habe, nicht aber in dem, was Gott „ex nihilo" geschaffen habe. Die spirituellen Geschöpfe haben nur die erstere Zusammensetzung, nicht aber eine solche aus forma und materia proprie dictis[4]).

Fast scheint es, daß quaestio 61 m. 1 (ed. Quaracchi Nr. 328) der Summa theol. Alexanders von Hales nach Johannes' De anima geschrieben ist. Die Summa Alexanders hätte dann die Argumente des Johannes von Rupella sämtlich übernommen und noch einige wenige hinzugefügt. Ferner scheint mit dem aliqui der Summa Alexanders Johannes gemeint zu sein, der ja eine Zusammensetzung aus quod est und quo est annimmt, da die Seele „dependens secundum suum esse a deo" ist. Ferner spricht dafür Alexanders starke Zurückweisung (nullatenus!) der Ansicht, materia und magnitudo (Johannes sagt quantitas) gehörten zusammen. Nur der körperlichen Materie terminus sei die Größe.

Nach den Untersuchungen von P. Minges[5]) ist das Verhältnis aber umgekehrt. Wie auch sonst hätte auch hier Johannes stark seines Lehrers Summa benützt.

---

[1]) Dicendum est enim quod materia non habet determinari, nisi secundum id quod est eius notio. Verbi gratia, qualitas habet determinare materiam, et eius notio est: similiter et motus contrarietatis. Quaedam ergo per quantitatem determinatur materia et non per contrarietatem, ut in coelestibus. Nunquam autem per substantialem formam determinatur, cum qua veniat in compositionem. Forma igitur non determinat materiam, quoniam ipsam non transcendit (quoniam est transcendens; gerade an solch wichtigen Stellen versagt die unzulängliche Ausgabe Dominichellis, so daß es nicht möglich ist, den Sinn der Worte festzulegen); sed quantitas non invenitur nisi in materia; unde cum eximus quantitatem, iam eximus determinationem materiae, et ita non procedit ratio. De anima, ed. Dominichelli, cap. XII S. 118.

[2]) Summa de anima, cap. VIII, ed. cit. S. 119.

[3]) II, q. 61, m. 1, ed. Quaracchi Nr. 328, Bd. II S. 398a ff.

[4]) So zu lesen, wie auch Vincenz von Beauvais spec. nat. 23, cap. 12 ed. cit. S. 281a gedruckt ist.

[5]) Die psychol. Summe des Johannes von Rupella und Alexander von Hales, Franz. Studien 3 (1916) S. 365—378.

Die Meinung des Johannes von Rupella fand — außer durch sein eigenes, damals hoch geschätztes Werk — besonders dadurch weite Verbreitung, daß VINCENZ VON BEAUVAIS, „ohne Zweifel einer der größten Gelehrten des 13. Jahrhunderts [1])", diesen Abschnitt, sehr geschickt auf das Wesentliche zusammengestrichen, in seine Enzyklopädie übernahm [2]). Er behandelt in zwei Kapiteln die Frage de simplicitate eiusdem (sc. der Seele) in compositione. Kapitel XII bietet uns zunächst die knappe Kompilation aus Johannes de Rupella De anima cap. 12 und 13, ohne jedoch die Herkunft anzugeben.

Welchem „auctor" das XIII. Kapitel des speculum naturale entnommen ist, konnte ich nicht feststellen. Es bringt eine eingehende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Zusammensetzung und erklärt sich gleichfalls für die Einfachheit.

c) ALBERT DER GROSSE erklärt in seinem Sentenzenkommentar: „Mea opinio semper fuit quod Angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma". [3]) Diese Meinung vertrat er bis zu seinem Tode.

Alberts Fragestellung ist durchaus die ursprüngliche: „Ist die geistige Substanz einfach oder nicht?" [4]). Ihre Zusammensetzung scharf zu betonen und sicher nachzuweisen, ist sein Ziel. Das dünkt ihm das Wesentliche an der Frage zu sein, während er das „Wie" dieser Zusammensetzung immer als Nebensache, nur als Anhang zur Hauptfrage behandelt. Darum sind auch seine Schriften für unsere spezielle Frage oft so wenig ertragreich.

Albert hat unsere Frage sehr häufig behandelt. Nur die wichtigsten Etappen sollen hier vermerkt werden.

Das erste Mal finden wir sie in seiner gewaltigen Summa de creaturis [5]), deren 2. Buch nach den Untersuchungen Pelsters [6]) vor dem 2. Buch des Sentenzenkommentars anzusetzen ist. Er unterscheidet hier wie Johannes von Rupella vier Prinzipien der zusammengesetzten Substanz: Materie, Form, quod est und quo est. Eine Begründung der Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung gibt er nicht. Dieselbe Lösung, ebenfalls ohne Begründung, gibt er in q. 20 (de natura angeli de se).

In tr. I q. 2, bei der Frage, utrum omnium est materia una?, legt er zunächst die allgemeine dreigegliederte Materienauffassung [7]) dar und führt darauf seine eigene Meinung mit dem

[1]) P. Minges, Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais, Franz. Studien 1 (1914) S. 52.

[2]) Vincentius Belovacensis, Speculum naturale, ed. Venedig (Liechtenstein) 1914, lib. XXIII, cap. 12, S. 281 a ff.

[3]) II Sent d. 3 A art. 4, ed. Borgnet Bd. 27 S. 68 a.

[4]) Gegen wen sich diese Fragestellung richtet, vermag ich nicht anzugeben.

[5]) p. II, tr. 4, q. 21 art 1, ed. cit. Bd. 34, S. 461—466.

[6]) Fr. Pelster, Kritische Untersuchungen . . . S. 126/7.

[7]) Vgl. oben S. 10.

bescheidenen, fast zaghaften: „Si quis aliter vellet dicere . ." ein. Sie gründet sich auf die Autorität des Aristoteles. Danach sind die Substanzen in doppelter Weise zusammengesetzt: einmal aus Materie und Form; so bei den werdenden und wieder vergehenden Dingen; bei den ungewordenen Substanzen aber sei eine Zusammensetzung aus quod est und quo est anzunehmen. Diese fällt zusammen mit der von suppositum und natura, die Albert zeitweise bevorzugt.

Zu seiner Stellungnahme in unserer Frage wird Albert weniger durch rationale Gründe als durch seine Kenntnis des aristotelischen Systems geführt, das eine solche Annahme ablehnte. Seine stark naturphilosophische Einstellung lehnte ein bloß logisches Spekulieren ohne reale Tatsachenbasis ab; daraus ist seine scharfe Ablehnung eines Buches wie des Fons vitae durchaus verständlich. Er präzisiert seine Stellung diesem Buche gegenüber folgendermaßen: „Respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam libri illi: quia non procedunt ex propriis disciplinae sive scientiae naturalis. Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensibus et mobilibus, parat se ad decipiendum se et alios" [1]).

Man vergleiche mit dieser scharfen Sprache die vorsichtige Setzung seiner Behauptung („si quis aliter vellet dicere") in der Summa de Creaturis, also am Anfang seiner Pariser Tätigkeit. Hier spricht schon der berühmte Lehrer, der, wie Roger Bacon grollend erzählt, bereits als Autorität zitiert wurde [2]).

Im Sentenzenkommentar sehen wir schon viel klarer, warum Albert eine hylomorphe Zusammensetzung ablehnt: Er faßt den Materienbegriff anders auf als die Gegenseite. Genau wie nach ihm sein Schüler Thomas von Aquin legt er dar, daß der Ausgangspunkt nicht der abstrakte Materienbegriff, sondern der ursprüngliche Begriff der Bewegung sein muß. Wo aber keine Bewegung, da keine Materie. Eine nähere Ausführung vermissen wir auch hier wieder; er reproduziert nur averroistische Gedanken, ohne sie aber weiterzuführen. Seine Ansicht stützt er wieder durch sein immenses Wissen der philosophiegeschichtlichen Quellen: „non fuit opinio Philosophorum magnorum unquam, quod omnium sit materia una" [3]).

Gern will Albert zugeben, daß, wenn man fundamentum = materia setze, die spirituellen Substanzen aus Materie und Form

[1]) II Sent. d. IA art. 4: an verum sit quod Plato supponit, omnium esse materiam unam? ed Borgnet Bd 27. S. 14 b. Beachtenswert ist diese Stelle auch in methodologischer Hinsicht: Er ruft die Naturphilosophie zur Besinnung auf ihre methodische Selbständigkeit auf und weist jeden Versuch, mit anderen als den ihr gesetzten Grundbegriffen zu arbeiten, als unwissenschaftlich ab.

[2]) Opera quaedam hactenus inedita, ed. J. S. Brewer. London 1859; S. 327.

[3]) II Sent. d. IA art. 4, ed. cit. Bd. 27, S. 14. Diesen Hinweis hatte schon Dominicus Gundissalinus getan (Vgl. oben S. 13).

zusammengesetzt seien. Doch weder Boethius, noch die philosophi naturales, noch der Mathematiker fasse so den Materienbegriff [1]).

Eine eingehende Begründung seiner Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung bringt uns Alberts Kommentar zu Aristoteles' De anima. Nach den Untersuchungen F. Pelsters [2]) ist er vor 1262 geschrieben. Er weist nahe Beziehungen zu Italien auf. Wir erfahren hier von Albert, daß gerade „Latini Philosophi" diese Ansicht vertraten. Mit diesen kann Albert nur lebende italienische Philosophen meinen, wie sich aus der klaren Temporalunterscheidung ergibt: „in hoc erravit Avicebron et multi alii praecipue Latinorum errant in illo" [3]).

Die Ausführungen seines Kommentars zu De anima, in dem Albert sich eingehend mit Avicebrons Anschauungen beschäftigt, zeigen uns Albert als einen außerordentlich scharfen Denker.

Als einzigen gangbaren Beweis gegen die hylomorphe Zusammensetzung hält Albert den Nachweis, daß beim Intellekt eine potentia ad motum gar nicht vorliege. Die Summa de Creaturis und der Sentenzenkommentar brachten zwar auch schon diese Behauptung, daß hier lediglich eine Aequivokation vorliege; doch fehlte der eingehende Nachweis. Ihn zu erbringen, damit hatte Thomas in klarer Erkenntnis der Bedeutung dieses Nachweises inzwischen den Anfang gemacht. Unter Verwertung der Ausführungen seines Schülers führt Albert die Analyse weiter.[4])

Als bedeutendstes Argument Avicebrons führt Albert den bekannten Beweis an: „dicit enim quod substare et in potentia susceptiva esse materiae primae quidem proprietates existunt". . . Er lehnt ihn ab, weil die Seele, die absolute Form ist, als solche unmöglich irgendwie Materie sein kann.[5]) Ferner nimmt die Seele die Form als „universale" auf, die Materie aber nur, indem

---

[1]) Auf diese Stelle beziehen sich vielleicht Robert Kilwardbys Ausführungen. Vgl. oben S. 45.

[2]) F. Pelster, Kritische Untersuchungen S. 156.

[3]) III de anima tr. 2 cap. 15, ed Borgnet Bd. 5 S. 358a. Er sagt von ihnen (ibid. cap. 11, S. 347b): „Latinorum autem Philosophorum plurimi cum opinione Platonis in multis consentire videntur". Dieses „plurimi" macht es uns verständlich, warum Thomas in so kurzer Zeit hintereinander unsere Frage in q. disp. de anima und de spir. creat. ausführlich diskutierte.

[4]) Es könnte auch parallellaufende selbständige Denkarbeit Alberts vorliegen. Ich nehme an, daß Alberts de anima n a c h Thomas' Summa contra Gentiles geschrieben ist. Das zeitliche Verhältnis ist bisher nicht sicher festgelegt. Ist das Verhältnis aber umgekehrt, kommt also Alberts de anima die Priorität zu, so erscheint Thomas in beträchtlicher Abhängigkeit von Albert.

[5]) III de anima tr. 2 cap. 9 ed. cit. Bd. 5 S. 345a. In den Schriften, die zeitlich n a c h Alberts Kommentar zu de anima geschrieben sind, führt Thomas gleichfalls den Beweis aus den proprietates materiae als Hauptargument Avicebrons an, so in q. disp. de anima, art. 6 arg. 6 und S. theol. I q. 50 art. 2 arg. 2; dagegen in dem v o r Alberts Kommentar zu de anima geschriebenen Sentenzenkommentar erwähnt Thomas diese Herkunft nicht (in II Sent. d. 3 q. 1, art. 1 arg. 3 und d. 17 q 1 art. 2 arg. 2).

sie die Form individuiert[1]), indem sie sie zu einem bestimmten, geteilten Sein macht[2]). So kann unmöglich die Aufnahme der Form beim Erkenntnisvorgang sein, denn sonst würde ja der Intellekt zum Stein, wenn er einen Stein erkennt, oder, wie Albert scherzhaft hinzufügt, zum Esel, wenn er einen Esel erkennt.[3])

Die Art der Existenz der Form in der Materie und beim Intellekt ist eine völlig verschiedene, — so führt Albert nun die Analyse über Thomas hinaus weiter fort: Das Sein der Form im Intellekt ist gar keine naturhafte Realität[4]), ist in diesem Sinne kein „hic et nunc" Existierendes[5]). Albert nennt dieses Sein ein „esse debile"; es ist eher irgend etwas am Sein als ein Seiendes selbst[6]), d. h. es trifft der Substanzbegriff in keiner Weise zu.

Noch ein zweiter wesentlicher Unterschied zeigt sich: Die Materie wird von der Form völlig erfaßt, wird ihr „subjectum" und „instrumentum". Diesem Zwange der Notwendigkeit unterliegt der Intellekt nicht; er bleibt frei im Handeln.

Da beim Erkenntnisvorgang weder der Substanzbegriff anwendbar, noch beim Intellekt der Notwendigkeitscharakter vorhanden ist, sondern vielmehr Handlungsfreiheit, so kann Albert mit vollem Recht schließen: . . . satis patet aequivoce dici potentiam passivam de materia et intellectu possibili: et tunc destructum est fundamentum super quod Avicebron in libro Fontis vitae totam suam fundat intentionem[7]).

Albert hat in seinen systematischen Schriften diese beiden Beweise nicht verwendet. Sie sind wie das Beste bei Albert nur Gelegenheitsbemerkung. Thomas hat den ersten Gedanken, den

---

[1]) Haec autem scientia nequaquam stare potest: non enim potest dici quod id quod absolute est forma, quod hoc sit aliquo modo materia. III de anima tr. 2 cap. 9 ed. Borgnet Bd. 5 S. 445a. Dieser Beweis ist ein Lieblingsbeweis des hl. Thomas, der sich bereits vorher in dessen Sentenzenkommentar (II Sent. d. 17 q. 1 art. 2) findet.

[2]) III de anima tr. 2 cap 10: alles, was hoc aliquid ist, „non recipit in se aliquid nisi secundum esse individuetur illud". Wenn die Seele selbst ein hoc aliquid, ein individuum ist, „sic id quod est in intellectu, non est universale, sed intentio particularis . ." (ed. cit. S. 347a). Den Beweis aus der Aufnahme als particulare bei der Materie, als universale beim Intellekt hatte vorher bereits Thomas in quolibet IX, art. 6 und in der Summa contra gentes II q 50 geformt.

[3]) III de anima tr. 2 cap. 12 ed. Borgnet Bd. 5 S. 352a: . . . quia forma non perficit materiam nisi secundum esse et distincta et divisa: universale autem est indistinctum et indivisum, et non perficit esse, sed potius est principium cognitionis eorum quae sunt: alioquin oporteret nos dicere quod intellectus esset lapis quando intelligit lapidem, et asinus quando intelligit asinum. Auch darauf — es ist der Irrtum des Empedokles — hatte vorher schon Thomas in seiner Summa contra gentes II q. 50 art. 4 hingewiesen.

[4]) III de anima tr. 2 cap. 11, ed. Borgnet Bd. 5 S. 348b: . . quoniam scientia quae est in anima et aliae virtutes intellectuales, non habent esse reale et ratum in natura, sed in anima tantum.

[5]) formae universales simplices sunt comparatae ad intellectum possibilem: formae autem divisae secundum esse particulare et hic et nunc existentes sunt comparatae ad materiam. III de anima tr. 2 cap. 13, ed. cit. Bd. 5 S. 354a.

[6]) hoc est esse debile, et potius est entis aliquid quam ens. III de anima tr. 2 cap. 11, ed. cit. Bd. 5 S. 348b.

[7]) III de anima tr. 2 cap. 13, ed. cit. Bd. 5 S 354a/b.

der völlig anderen Seinsart des Psychischen im Unterschied vom Physischen, später in seinen Schriften verwertet. An dem zweiten Gedanken, dem der Freiheit des Intellekts, ist auch er, ebenso wie die gesamte Literatur des 13. Jahrhunderts, vorübergegangen, ohne seine Bedeutung zu erkennen und ihn für unsere Frage auszuwerten.

Die Auseinandersetzungen im Kommentar zum Liber de causis (de Causis et processu universitatis) bringen nichts Neues[1]).

Als Albert etwa 35 Jahre nach der Summa de Creaturis nochmals in der Summa theologiae die Frage: Utrum Angelus sit simplex? behandelt, übernimmt er fast wörtlich die Argumente pro und contra aus der Summa de Creaturis. Die einzige Aenderung ist, daß er nun statt quod est und esse immer quod est und quo est sagt[2]).

Das Wesentliche ist ihm auch hier wieder: die scharfe Betonung der Zusammengesetztheit. Das Wie der Zusammensetzung: „adminus" ex quod est et quo est. Das „adminus" ist vielleicht ein kleines Zugeständnis an die Gegner. Der Begriff des „fundamentum" wird wie auch sonst nicht mehr erwähnt. Die Unterscheidung einer Zusammensetzung aus „natura suppositi" und „natura communis cui suppositum est" tritt in den Vordergrund.

Daß wir uns aber in der Kampfzeit nach 1270 befinden, sehen wir deutlich am Schlußsatz: „Et ideo secundum Catholicam fidem et philosophiam haec via videtur mihi esse tenenda". Es ist die Gegenantwort an die Franziskaner, die die thomistische Lehre als mit dem Glauben nicht vereinbar bekämpften.

Worin liegt nun Alberts Bedeutung für unsere Frage? Wir hatten oben gesehen (S. 25), daß man von Anfang an Aristoteles für die hylomorphe Zusammensetzung in Anspruch nahm. Durch seine unermüdliche Aristoteles-Interpretation schaffte Albert hier Klarheit, indem er immer wieder betonte, daß mit der echten, nicht neuplatonisch gefärbten aristotelischen Materienauffassung die hylomorphe Zusammensetzung nicht vereinbar sei. Albert konnte sich hierbei auf Averroes berufen, der in seinem Schriftchen „De substantia orbis" die Frage untersucht hatte, ob die Materie bei den Himmels- und den sublunarischen Körpern die gleiche sei. Averroes hatte schon dies verneint, nur aequivoce komme den Himmelskörpern Materie zu; so lag die Schlußfolgerung für Albert nahe: die spirituellen Substanzen können keine Materie haben.

[1]) Beim Nachweis de improbatione opinionis Avicebron bringt er als ersten Beweis: die materia ist imperfecta und incompletissima omnium substantiarum. I de causis et proc. univ. tr. 1 art. 6 ed. Borgnet Bd. 10 S. 372a. Er findet sich bereits bei Wilhelm von Auvergne (vergl. oben S. 48). Albert verwendet ihn nur hier. Auffällig ist, daß Thomas ungefähr gleichzeitig und auch nur ein einziges Mal, in q. disp. de spir. creat. art. 1, denselben Beweis benutzt.

[2]) S. theol p. II tr. 1 q. 4 art 1.

Weder Alexander von Hales noch Bonaventura haben diese kleine Abhandlung des arabischen Philosophen benutzt. Albert und ebenso sein Schüler haben diese Schrift, wie ihre Zitierung zeigt, von Anfang an berücksichtigt und sich an ihrer klaren Begriffsentwicklung für die Behandlung ähnlicher Fragen geschult.

Alberts Schriften, besonders sein Kommentar zu Aristoteles De anima, enthält, wie wir gesehen haben, eine Fülle feiner psychologischer Bemerkungen zu unserer Frage; aber es sind meist nur Gelegenheitsbemerkungen; es fehlt der straffe systematische Aufbau. Daran hinderte ihn die Fülle des Stoffes, die sein ungeheures Wissen ihm darbot; zudem ist Albert von Natur aus nicht Systematiker wie etwa Thomas von Aquin. So vermissen wir die kristallklare Darstellung und Zuspitzung der Beweise. Albert erzählt und erläutert lieber, als daß er schrittweise in streng logischem Denken zwingende Beweise formt. Das hat aber zur Folge, daß er nicht energisch genug die letzten Konsequenzen seiner Thesen zieht, sondern leicht althergebrachte Anschauungen beibehält, obwohl sie nicht mehr ganz zu seinem System passen. So macht er niemals vollen Ernst mit der Anwendung des Begriffspaares Form — Materie auf das Leib — Seele — Verhältnis. Noch am Ende seines Lebens vertritt er die platonische Auffassung, daß die Seele den Körper lenke wie der Steuermann sein Schiff[1]). Eine Konzession an überlieferte Anschauungen stellt ferner die Tatsache dar, daß er sich nicht entschließen konnte, die Seele eine einfache Form zu nennen[2]). Trotz sonstiger sachlicher Uebereinstimmung mit Thomas betont er immer wieder: anima est composita.

Dafür tragen seine Schriften aber ein viel persönlicheres Kolorit; immer bleibt er interessant durch eingestreute Bemerkungen aus der Philosophiegeschichte oder aus der Zeitgeschichte. In dieser Wirklichkeitsnähe liegt seine Stärke.

Wie oben nachgewiesen wurde (S. 14 ff), war er es, der in zäher Arbeit feststellte, wo der eigentliche Ursprung unserer Frage liege: in Avicebrons Fons vitae; und in seiner Summa de Creaturis gab er uns an, wieder durch eine gelegentliche Bemerkung, durch wen denn diese Frage in der Scholastik angeregt wurde: durch des Dominicus Gundissalinus Schrift De anima[3]).

Endlich erfuhren wir von ihm, daß die Hochburg dieser Meinung Italien war und zwar auch innerhalb des Dominikanerordens. In Paris scheint damals schon ein großer Teil wenigstens der jüngeren Dominikaner für die Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung gewonnen zu sein. Albert und besonders Thomas mühen sich darum in immer erneuten und vertieften Abhandlungen, auch in Italien mit ihrer Meinung durchzudringen.

---

[1]) S. theol. p. II tr. 12 q. 70 m. 1, ed. cit. Bd. 33 S. 20b.

[2]) Allein im Kommentar zu de anima nennt er in lib. III tr. 2 cap. 9 die Seele einmal forma absoluta (ed. cit Bd. 5 S. 345a).

[3]) Siehe oben S. 14.

Sein ungeheures Wissen und seine Belesenheit befähigten gerade ihn, die Väter, besonders Boethius und Augustinus, auf unsere Frage hin zu untersuchen. Als er seine Summa de Creaturis schrieb, war Augustinus noch nicht Kronzeuge für die hylomorphe Zusammensetzung. Albert vernachlässigt hier, Augustinus' Schriften daraufhin genauer zu untersuchen, zumal er ihn gegen seine Meinung, d. h. gegen die Zusammensetzung sprechend ansah.

Dagegen sammelt er sorgfältig die boethianischen Stellen, die ganz in seinem Sinnen lagen: starke Betonung der Zusammensetzung und zugleich doch, wenn auch nur an wenigen Stellen, gegen die hylomorphe Zusammensetzung sprechend. Wie oben (S. 22 f.) gezeigt wurde, haben die Vertreter der hylomorphen Theorie von diesen von Albert gesammelten Zitaten reichlich Gebrauch gemacht.

Die immer lauter erhobene Behauptung, die hylomorphe Theorie könne sich auf Augustinus berufen, wies er in seiner Summa theologiae mehrmals energisch zurück[1]; und wer sein großes Ansehen in der damaligen Zeit kennt, kann ermessen, wie seine Ausführungen gewirkt haben mögen. Weniger seine rationalen Beweise ließen den Gegner aufhorchen, als vielmehr die bloße Tatsache, daß eine solche autoritative Persönlichkeit wie Albert sich gegen die hylomorphe Zusammensetzung entschied und sich für diese Stellungnahme auf die Väter und Aristoteles berief, für deren Interpretation er als maßgebend galt.

[1]) Siehe oben S. 31.

Kapitel III, Abschnitt 2.

Die Ablehnung der hylomorphen Theorie durch Thomas von Aquin.

In umfassender und abschließender Weise hat Thomas von Aquin sich mit der hylomorphen Theorie auseinandergesetzt. All die einzelnen Bausteine, die seit Wilhelm von Auvergne zu unserer Frage herbeigetragen wurden, fügte er zu einem harmonischen Ganzen zusammen. Er bildet die notwendige Ergänzung zu Albert, dessen scharfe Beobachtungen und feine Analysen ihn durchaus anregten, dessen Ergebnisse er für seine weiterführenden Untersuchungen sorgfältig benutzt und so — durch diese systematische Verarbeitung zu scharf geschliffenen Beweisen — ihren dialektischen Wert erst herausstellt. Die Befähigung zu feinster Analysenarbeit, gepaart mit außerordentlicher systematischer Kraft, befähigten Thomas, in abschießender Weise unsere Frage zu behandeln.

Seiner Bedeutung entsprechend soll seine Stellungnahme hier eingehend dargelegt werden; zunächst sollen die historischen Zusammenhänge der einzelnen Untersuchungen, und dann in einer systematischen Uebersicht die thomistische Ablehnung der hylomorphen Theorie dargestellt werden.

A. Historische Darstellung der thomistischen Ablehnung der hylomorphen Theorie.

Schon in seinem Erstlingsschriftchen „De ente et essentia“ [1]) verrät Thomas seine Selbständigkeit. Man wird kaum einen einzigen Satz finden, der irgendwo wörtlich entlehnt ist. Trotzdem bringen seine Gedanken nichts Neues; sie bewegen sich durchaus noch in den damals üblichen Gleisen, in denen unsere Frage behandelt wurde.

Auffällig ist die starke Verwendung des Liber de causis. Man glaubte früher dies auf den Umstand zurückführen zu können, daß Albert der Große damals gerade seinen Kommentar zu diesem

[1]) L. Baur, S. Thomae Aquinatis De ente et essentia opusculum ad octo codicum manu scriptorum (saec. XIII et XIV) nec non editionis Pianae fidem in usum scholarum edidit. Monasterii 1926.

Buche schrieb. Nach den Untersuchungen Pelsters [1]) schrieb aber Albert diesen erst nach dem Kommentar zur Metaphysik, der in die 2. Hälfte der 60er Jahre zu verlegen sei.

Thomas behandelt unsere Frage im 5. Kapitel seines Schriftchens. Die Terminologie ist stark vom Liber de causis beeinflußt: statt der sonst gebräuchlichen Ausdrücke anima, angelus und Deus braucht Thomas hier die dem Liber de causis [2]) entnommenen Termini „anima, intelligentiae et causa prima".

Als echter Schüler Alberts zeigt er sich in der Zurückführung der hylomorphen Theorie auf ihren Ursprung. Hier finden wir zum ersten Male die vollständige Angabe der Quelle dieser Anschauung: Avicebrons Fons vitae; nicht als ob Thomas dies entdeckt hätte; es dürfte dies Alberts Verdienst sein, den sein philosophiegeschichtliches Interesse nicht ruhen ließ, bis er den wahren Ursprungsort festgestellt hatte [3]).

Auch der nächste Satz zeigt Aehnlichkeit mit Alberts Methode: zunächst feststellen, daß die Gegenansicht nicht mit den dictis philosophorum übereinstimme. Erst dann kommen die Gegengründe. Thomas wird sich allerdings bald von dieser Methode lossagen, da eben in der Philosophie nicht dicta philosophorum ausschlaggebend sind, sondern die Gründe einer Meinung.

Nun erst folgt die demonstratio. Schon hier in diesem opusculum, also mit ganz jungen Jahren, erkennt Thomas mit sicherem Blick, welcher von den vielen vorgebrachten Gegengründen wirklich durchschlagend ist: nicht ein Spiel mit logischen oder metaphysischen Begriffen oder mit Zitaten, die bruchstückartig aus den verschiedenartigsten philosophischen Schriften entnommen sind, sondern: man muß ausgehen vom Eigenwert des Psychischen, dies in Gegensatz zur Naturwirksamkeit setzen und so klar und sachlich die Frage lösen. Ex virtute intelligendi ergibt sich klar, daß eine hylomorphe Zusammensetzung bei den geistigen Substanzen nicht in Frage kommt. Denn die Formen werden nur dadurch intelligibel, daß sie von der Materie und ihren Bedingungen getrennt werden. Es war aber in der gesamten Scholastik unbestrittenes Axiom, daß ein „recipere" nur „per modum recipientis" erfolge. Also muß die Seele immateriell sein.

Es ist dies der typisch thomistische Beweis für die Immaterialität der Seele. Wenn wir ihn bei späteren Schriftstellern finden, können wir sicher sein, daß sie als Vertreter dieses Beweises Thomas von Aquin im Auge haben.

Der Gedanke ist aber nicht von Thomas selbständig gefunden. Die Quelle ist Aristoteles (z. B. de anima III, 8, 432 a 10), der

[1]) F. Pelster, Kritische Untersuchungen, S. 161.

[2]) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, 1882. § 2, S. 165.

[3]) Vgl. oben S. 14 ff.

aber nie genannt wird. Quelle für die Scholastik dürfte Avicenna, De anima p. V cap. 2 sein: „quod possumus probare alia demonstratione: dicentes quod virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate designata et ab ubi et a situ, et a ceteris omnibus quae prediximus".

Ebenso führt Wilhelm von Auvergne die Immaterialität der Erkenntnis als Beweis an[1]). Endlich verwendet ihn Johannes von Rupella in seiner Summa de anima: „intellectus ipsius animae est immaterialis, quia eius operatio est per abstractionem a materia; ergo et virtus et substantia erit immaterialis"[2]) oder „propria operatio virtutis intellectivae est semper per abstractionem a materia et materialibus conditionibus: sed omnis operatio est per naturam virtutis, a qua egreditur; igitur virtus intellectiva est abstracta a materia"[3]).

Die Terminologie zeigt sich hier in de Ente et Essentia deutlich von Avicenna beeinflußt. Thomas hat sich später von ihr losgemacht; er spricht von einer „virtus intelligens" nicht mehr.

Auch die Gegenseite kannte diesen Tatbestand an, zog aber nicht den Schluß auf die Immaterialität der Seele daraus[4]). Doch setzten die Kämpfe um die Berechtigung des thomistischen Beweises erst nach Thomas' Tode ein; sie werden später im zweiten Teil dieser Abhandlung uns eingehend beschäftigen.

Wir können nicht entscheiden, von wem im einzelnen Thomas sich in diesem Punkte beeinflußt zeigt; das Wesentliche ist auch nur, das Thomas als einziger die entscheidende Bedeutung dieses Argumentes erkannt hat.

Für die Frühzeit der Entwicklung des hl. Thomas bezeichnend sind die Ausdrücke „immunitas a materia" und „materiam partem sui", der typische Ausdruck der Franziskanertheologen, wie ihn Alexander von Hales, Johannes von Rupella, Bonaventura, auch Gerhard von Abbéville, ferner Matthäus von Aquasparta, Johannes Pecham, Pseudo-Duns Scotus (De anima) ständig brauchen. Thomas hat sie später fast nie mehr[5]) gebraucht.

Thomas weist darauf[6]) nach, daß der Ausweg, nur die körperliche Materie hindere die Intelligibilität, nicht ausreichend sei. Dieser Ausweg war schon von Alexander von Hales durch die scharfe Betonung einer Zusammensetzung aus Form und intelligibler Materie angebahnt worden. Bonaventura hatte ausdrücklich erklärt, nur die körperliche Materie (die Materie appropriate gefaßt) hindere die Intelligibität, nicht aber die geistige[7]).

---

[1]) De universo II p. 2 cap. 7, ed. cit. S. 850b arg. 6.
[2]) De anima, I, cap. XI ed. Dominichelli S. 116.
[3]) De anima, II cap. 34, ed. cit. S. 283.
[4]) So auch Bonaventura II Sent d. 3, ed. cit. Bd. II S. 91b.
[5]) Der Ausdruck „materia partem sui" findet sich noch in op. de subst. sep. cap. 6, ed. Mandonnet 1927, Bd. I S. 94; der Ausdruck „immunitas a materia" noch in q. disp. de spir. creat. art. 1 ad 12.
[6]) Cap. 5 ed. L. Baur S. 38, 17ff.
[7]) II Sent d. III art. 191, ed. cit. Bd. II, S. 91.

Thomas weist dies zurück, indem er, wie es vor ihm Wilhelm von Auvergne[1]) und ebenso Johannes von Rupella[2]) tat, die These einer doppelten Materie ad absurdum führt. Sein Beweis steht an Klarheit weit über den eben genannten.

Im Anschluß daran stellt Thomas, wieder in Anlehnung an den Liber de causis[3]), seine These auf: Bei den spirituellen Substanzen haben wir eine Zusammensetzung aus forma und esse.

Der nun folgende Beweisgang[4]) ist wieder charakteristisch für die Frühzeit unseres Problems: Thomas stellt heraus, daß es durchaus nicht unmöglich ist, daß eine Form ohne Materie bestehe. Warum diese lange Deduktion? Auf aristotelischem Boden ist die Sache klar. Doch damals war in weitesten Kreisen das Gegenteil verbreitet. Die pseudoaristotelische Schrift De anima, von Dominikus Gundissalinus stammend, baute ihre Beweise für die hylomorphe Zusammensetzung allein auf dem Axiom auf: Materia non sine forma; forma non sine materia. Selbst Johannes von Rupella schreibt ja noch: si enim (sc. animus) habet formam, videtur quod habeat materiam; et si formam et materiam, tunc est compositus[5]).

Mit diesem Axiom war erst zu brechen, ehe auf einem gesichertem Fundament die Lehre von der Seele als einer immateriellen Form aufgebaut werden konnte.

Und Thomas zieht rücksichtslos die Konsequenzen aus den vorhergehenden Darlegungen; er erklärt offen: die Intelligenzen sind reine Formen, sind einfache Substanzen[6]). Albert der Große konnte sich, wie wir gesehen hatten, sein ganzes Leben lang nicht zu diesem Geständnis durchringen. Beide lehnen eine hylomorphe Zusammensetzung ab, allein konsequent und bestimmt ist nur Thomas, der den Mut hat, sie für einfach zu erklären.

Am Schluß dieses 5. Kapitels[7]) kommt Thomas auf die Potentialität der geistigen Substanzen zu sprechen. Er löst diese Frage in hergebrachter Form: Respectu esse, quod a Deo recipit, sind sie in potentia[8]). Eine Zusammensetzung, besser ein Vorhandensein von Akt und Potenz ist also auch hier anzunehmen; nur wenn man die Begriffe Materie – Form und die damit zusammenhängenden Begriffe „pati, recipere" usw. aequivoce nimmt, kann man diese von den geistigen Substanzen aussagen. Auch dieser Gedanke findet sich bereits bei Albert[9]).

---

[1]) De universo II p. 2 cap. 7 ed. cit. S. 850b—851a.
[2]) Summa de anima, ed cit. S. 115/6.
[3]) Liber de causis, § 8, ed. Bardenhewer S. 173, 10.
[4]) ed. Baur S. 39, 16ff.
[5]) Summa de anima, I, cap. 13.
[6]) substantia simplex, ed. Baur S. 40, Z. 15 und 17.
[7]) Uns interessiert hier nur die hylomorphe Zusammensetzung (vergl. Vorwort S. II.
[8]) ed. Baur S. 44, 13.
[9]) II Sent. d. 1A art. 4, ed. Borgnet Bd. 27 S. 14b/15a: „et huius nulla est potentia ad motum vel mutationem nisi aequivoce". II Sent. d. 3A art. 4: „quoniam, ut supra diximus, materia non dicitur de eis nisi aequivoce, ut patet de ratione potentiae".

Es bleibt also, wie Thomas, seine erste Unterscheidung von forma und esse nicht erwähnend, mit Albert sagt, die Zusammentzung aus quod est und quo est oder, wie Boethius sagt, aus quod est und esse [1]). Der letzte Abschnitt des 5. Kapitels bringt uns eine Darlegung der Stufenfolge des Seins, je nach dem „Mehr oder Weniger" an Potenz und Akt, wie sie damals üblich waren; Thomas geht aber in keiner Weise über seinen stark neuplatonisch beeinflußten Lehrer Albert hinaus.

Zum 2. Male und ausführlicher behandelt Thomas unsere Frage in seinem Sentenzenkommentar. Es kommen hauptsächlich folgende Quästionen in Betracht:

I Sent. d. 8 q. 5 art. 2: Utrum anima sit simplex?

II Sent. d. 3 q. 1 art. 1: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma?

II Sent. d. 17 q. 1 art 2: Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia?

Behandlung unserer Frage in I Sent. d. 8. q. 5 art. 2: Thomas bringt zunächst 3 Argumente pro und 3 contra. Das erste Argument ist das bekannte Zitat aus Aristoteles, De anima II, 1, 412a 6—9 „substantia triplex est . . .", das sich durch die gesamte Literatur des 13. Jahrhunderts zieht. (Vgl. oben S. 16.)

Argument 2 und 3 bilden sachlich eine Einheit: Ist die Seele zusammengesetzt, so hat sie ein eigenes Sein; also wäre im Menschen ein doppeltes Sein, und die Verbindung von Leib und Seele wäre nur akzidentell. Schon Bonaventura hatte sich in II Sent d. 17 art. 1 q. 1 diesen Einwand gemacht. Thomas führt ihn als Argumentum pro an, obwohl er natürlich auch gegen ihn spricht, da nach seiner Auffassung die Seele ja auch ein eigenes Sein besitzt.

Das 1. Argument contra ist das weitverbreitete Zitat aus Boethius, De trinitate cap. 2 (PL 64, 1250): nulla forma simplex potest esse subiectum. Wir fanden es zuerst bei Albert dem Großen. (Vgl. oben S. 23.)

Das 2. Argument führt als Gegengrund an, daß die forma simplex nicht esse per se und auch nicht motor ist, ein Hinweis,

[1]) P. Duhem, a. a. O. Bd. V S. 304 schreibt: Que la proposition: „Citra Primum quicquid est, est ex quo est et quod est" ne fût pas conforme au texte de Boece, Saint Thomas d' Aquin est, à notre connaissance, le seul scolastique qui en ait fait la remarque. En un de ses Quolibets (quodl. IX art. 6), il écrit: „L'ange est composé ex quo est et quod est, ou bien, selon le mot de Boece, ex esse et quod est". Ce propos, il le tient également dans la Somme théologique". Diese Behauptung dürfte nicht zutreffend sein. Einmal findet sich dieser Hinweis bereits hier in „De ente et essentia". Ferner schreibt bereits Albert in seinem Sentenzenkommentar ganz klar: „intelligentiae quas nos vocamus angelos, habent quidem compositionem possibilis et necessarii, quas partes nostri Doctores vocant quod est et quo est et Boetius videtur vocare quod est et esse" (II Sent. d. 2 E art. 2 corp. art. ed. cit. Bd. 27, S. 48 a).

den wir bei Alexander von Hales deutlich ausgesprochen fanden [1]). Endlich als 3. Argument: Woher die Individuation der Seele nach dem Tode, wenn sie keine Materie mehr hat, da doch die Form an sich nicht individuiert ist? Schon Albert hatte sich in II Sent d. 3 A art. 4 arg. 8 diesen Einwand gemacht. Die Gegenseite verwendet ihn in ihren Schriften ausgiebig [2]).

Im corpus articuli bringt Thomas nach der Angabe, daß hier eine duplex opinio vorliege, als ersten Beweis wie im opusculum „De ente et essentia" den aus der Intelligibilität. Darauf versucht er hier zum ersten Male, einen Beweis von dem Wesen der materia prima aus zu liefern. Vor dem Eintritt der forma substantialis besitzt die materia prima keinerlei Diversität. Diese aber — denn „uni perfectibili debetur una perfectio" — wird die ganze Materie erfüllen. Die erste Form aber, die die Materie aufnimmt, ist die forma corporeitatis, von der die Materie nie entblößt wird. Sie erfüllt darum die gesamte Materie; folglich kann es nur in den Körpern Materie geben. Den Einwand, daß die quidditas substantiae doch die erste in der Materie aufgenommene Form sei, tut er mit dem Hinweis ab, daß dies zu demselben Resultute führe; denn nicht von der quidditas substantiae habe die Materie die Teilungsmöglichkeit, sondern aus der corporeitas, der dann erst die tatsächlichen dimensiones quantitatis folgen. Erst auf Grund der so geschaffenen Teilungsmöglichkeit werden die verschiedenen Formen aufgenommen.

Thomas hat diesen Beweis nur hier im Sentenzenkommentar (in I, d. 8 q. 5 art. 2 und II d. 3 q. 1 art. 1) angewandt. Er zeigt eine starke Abhängigkeit von Avicenna, von dessen Lehre über die grundlegende Bedeutung der corporeitas [3]). Doch schon hier drängt sich deutlich die averroistische Auffassung auf, die eine solche Betonung der corporeitas ablehnt, wie deutlich der Einwand und die Berufung auf Averroes zeigt. In den nächsten Schriften werden wir beobachten, daß sich bald die averroistische Ansicht bei Thomas durchgesetzt hat: der Begriff der corporeitas verschwindet, die quantitas, in Unterordnung unter den Begriff der forma substantialis, gewinnt an Bedeutung.

In klarer, durchdachter Form bringt nun Thomas — immer noch in Abhängigkeit von seinem Lehrer Albert — seine Meinung über eine Zusammensetzung aus quod est und quo est zum Ausdruck, die uns aber hier nicht interessiert. Es steht für ihn fest: die Seele ist eine forma simplex, denn ihr Wesen ist einfach, nicht zusammengesetzt. Wohl aber besitzt sie Potentialität, aber nur bezüglich des Seins, da sie eben nicht wie Gott suum esse, nicht actus purus ist.

Ein klares Bild über die thomistische Ansicht gewinnen wir erst aus den Antworten auf die gegnerischen Argumente: Die

[1]) Vgl. oben S. 17.
[2]) Vgl. oben S. 18.
[3]) Vgl oben S. 6.

Seele ist eine absolute Form, nicht abhängig von einer Materie; dies kommt ihr zu infolge ihrer Aehnlichkeit und Nähe zu Gott. Sie hat das Sein per se, hat in sich esse perfectum. Dieses ihr Sein wird bei der Vereinigung mit dem Körper das Sein des neuen Wesens „Mensch". Somit ist die Klippe einer nur akzidentellen Vereinigung glücklich vermieden.

Bezüglich der Individuation steht Thomas auf folgendem Standpunkt: Die Seele wird nur auf Grund des Körpers individuiert; in diesem Punkte hängt sie also vom Körper ab, aber nur quantum ad sui principium, nicht quantum ad sui finem. Daher bleibt auch nach der Trennung vom Leibe die Individuation [1]).

Behandlung der Frage in II Sent. d. 3 q. 1 art. 1: utrum angelus sit compositus ex materia et forma?

6 Argumente für die Zusammensetzung: Nr. 1: Die Substanz ist als Kategorie zusammengesetzt aus Materie und Form. Diese Behauptung findet sich bereits bei Dominicus Gundissalinus, De anima, cap. 7 ed. Löwenthal S. 113 = Albertus Magnus, Summa de Creat. p. II tr. 1 q. 7 art. 3 arg. 3; ferner Albert II Sent d. 2E art. 2 arg. 2 pro; Roger Bacon, Comm. nat., ed. Rob. Stelle, Fasc. III S. 292. Bei Thomas ist diese Behauptung belegt mit einem Zitat aus Boethius (Expos. praed. substantiae, lib. I PL 64, 184), das wir später noch bei Heinrich von Gent, Pseudo-Duns Scotus De anima, Petrus Johannis Olivi und Aegidius Romanus wiederfinden.

Nr. 2: ebenfalls schon bei Albert II Sent. d. 3A art. 4 arg, 10.

Nr. 3: „Ubicumque inveniuntur proprietates materiae, invenitur materia". Auf diese kürzeste Formel scheint Thomas diesen Beweis gebracht zu haben. Der Gedanke sehr häufig bei den Gegnern. Er stammt von Avicebron (siehe oben S. 53).

Nr. 4: Wendung des Gedankens der dreifachen Substanz (vgl. arg. 1).

Nr. 5: Wohl nur eine Belegstelle aus dem Liber de causis zu dem Gedanken der „finitas" der geistigen Substanz der sich schon bei Dominicus Gundissalinus findet (De anima, cap. 7 ed. Löwenthal S. 113).

Argumente „contra":

Nr. 1: Belegstelle für die Immaterialität der Erkenntnis aus Dionysius, De div. nom. cap. 4 (PG 3, 694).

Nr. 2: Das bekannte Zitat aus Boethius, De persona et duabus naturis (PL 64, 1350; vgl. oben S. 23).

Im corpus articuli stellt Thomas — als einziger — unsere Frage in den größeren Zusammenhang des Problems der Materie. Klar stellt er die 3 verschiedenen Ansichten nebeneinander:

I. Alles Geschaffene hat Materie und zwar ein und dieselbe (Avicebron);

[1]) ibid ad 6.

II. Nur die Körper haben Materie; diese ist bei den Himmels- und sublunarischen Körpern gleich (Avicenna);

III. Die Materie der Himmels- und sublunaren Körper ist verschieden (Averroes).

Der letzten Ansicht schließt Thomas sich an, da sie ihm — und das mit Recht — der Ansicht des Aristoteles am meisten zu entsprechen scheint.

Für seine Ansicht der Immaterialität der Engel führt Thomas zwei Beweise an, die uns beide schon bekannt sind und über das in I Sent. d. 8 Gesagte nicht hinausführen: Beweis 1 aus der Intellectualität der Engel, Beweis 2 aus der Unkörperlichkeit der geistigen Substanz. Ihm schließt sich mit fast denselben Worten wie in I Sent. d. 8 Thomas' Lehre von der Zusammensetzung aus quod est und quo est an.

Aus den Responsiones ad argumenta interessiert (abgesehen von dem philologisch-texterklärenden ad 5) besonders responsio ad 3, wo die Analogie des Akt-Potenz-Verhältnisses und die Aequivocität der Begriffe „recipere et omnia huiusmodi" bei der materia prima und beim Intellekt stark betont wird. Als Quelle gibt Thomas hier Averroes III de anima cap. 5 und 12 an. Die materia prima nehme die Form auf, indem sie sie individuiere, der Intellekt aber, indem er die Form gerade als „universalis" auffasse.

Thomas hat die Frage, utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia, nochmals im Sentenzenkommentar an der üblichen Stelle II Sent. d. 17 q. 1 art. 2 behandelt. Prüft man wieder die argumenta pro und contra, so sieht man sogleich, gegen wen sich dieser Artikel richtet.

Pro compositione: Nr. 1 stark anklingend an Bonaventura II Sent. d. 17 art. 1 q. 2 arg. 5.

Nr. 2: oftmals bei Bonaventura, ibid. corp. art.

Nr. 3: Bonaventura ibid. arg. 5.

Nr. 4: zeigt Aehnlichkeit mit Bonaventura arg. 3.

Nr. 5: Bonaventura ibid. arg. 6.

Nr. 6: Bonaventura ibid. arg. 4.

Von den argumenta contra ist besonders das dritte beachtlich; Thomas beruft sich in ihm für seine Meinung auf Augustinus, und zwar auf das berühmte VII. Buch De genesi ad litteram (PL 34, 359; vgl. oben S. 28 ff).

Die Tendenz richtet sich also offensichtlich gegen die Franziskanerschule mit ihrem damaligen Führer Bonaventura.

Ihr gegenüber betont Thomas: . . . mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam, sed ipsas esse simplices formas et naturas. Thomas beruft sich auf die Erörterung in I Sent. d. 8 und II Sent. d. 3. Doch fügt er hier noch einen Beweis hinzu: Die Seele ist (als forma corporis) entweder secundum totam essentiam oder nur mit einem Teil

ihres Wesens Form des Körpers. Wenn mit ihrer ganzen Wesenheit, so kann unmöglich die Materie ein Teil ihrer Wesenheit sein; denn diese als potentia pura kann unmöglich actus alicuius sein. Ist sie aber nur teilweise Form, so folgen 2 Unmöglichkeiten: Ein Akt wäre Form verschiedener Materien; und als Kehrseite: Zwei verschiedene Potenzen hätten nur einen sie vollendenden Akt. Und ferner nennen wir eben nur das Seele, was Akt des Körpers ist.

Auch dieser Beweis ist charakteristisch für Thomas; er wendete ihn noch an q. disp. de anima art. 6 corp. art.; ferner in Summa theol. I, q. 75 art. 5, endlich in quodlibet III art. 8.

Es zeigt sich also, daß Thomas bereits hier im Sentenzenkommentar die zwei für ihn charakteristischen Beweise, den aus der immateriellen Erkenntnis und den aus der völligen Aktualität der Seele, geformt und somit seine Lehre im Grundriß schon hier fertiggestellt hatte. Seine folgenden Schriften werden uns nur noch die ständig die Beweise verbessernde, feilende Hand zeigen. Einzig weitergefördert wird der Nachweis der Aequivocation einer geistigen und körperlichen Materie; doch ist dieser Nachweis nicht für Thomas allein charakteristisch; sein Lehrer Albert sah in ihm den einzigen Weg zur Ueberwindung der hylomorphen Theorie, weshalb er von den charakteristisch thomistischen Beweisen fast überhaupt keinen Gebrauch macht[1]).

Das nächste Mal behandelt Thomas unsere Frage in quodlibet IX q. 4 art. 6 und in seinem philosophischen Hauptwerk, der Summa contra gentes. Ein Vergleich beider ergibt, daß sie auf das engste zusammengehören.

Pro compositione:

Nr. 1: die bekannte Stelle aus Pseudo-Augustinus De mirab. sacr. script. (PL 35, 2151) vgl. oben S. 27.

Nr. 2: Zitat aus Pseudo-Boethius De unitate et uno (ed. Correns S. 9, Zl. 15—17); diese Schrift wird hier zum ersten Mal zitiert, später noch bei Wilhelm von Mare[2]), Wilhelm von Ware[3]), Pseudo-Duns Scotus[4]) und Aegidius Romanus[5]).

Nr. 3: „genus a materia, differentia a forma"; bekannter Einwurf, vgl. oben S. 19.

Nr. 4: erledigt einen Einwand dagegen.

Nr. 5: Die Engel müssen „in aliquo convenire et in aliquo differre"; die Teile des Seins sind aber Materie und Form. Es ist dies die typische Argumentationsweise Avicebrons, wie sie Thomas im opusc. de subst. sep. klar herausstellt.

---

[1]) Vgl. oben S. 53.
[2]) Correctorium in I. p. art. 10 ed Glorieux S. 50.
[3]) Sentenzenkommentar cod. cit. fol. 83 va.
[4]) De anima, 9. XV, ed. L. Wadding Bd. II, S. 532.
[5]) II Sent d. 3 q. 1 ed. Venedig 1482 S. 65.

Contra compositionem: wieder das bekannte Zitat aus Boethius, De persona et duabus naturis Christi, PL 64, 1350.

Wir hatten von seinem Erstlingsschriftchen an bei Thomas ein sich steigerndes Interesse für die Herausstellung der Aequivokation zwischen geistiger und körperlicher Materie beobachtet. Am klarsten war bisher die Antwort in II Sent d. 3 q. 1 art. 1 ad 3. Hier sehen wir als Frucht dieser Bemühungen den ersten Beweis für die Immaterialität der Seele aus der völligen Verschiedenheit der Aufnahme der Form bei der Materie und beim Intellekt geformt. Die Tatsache war ja schon lange bekannt; das Neue ist, daß Thomas ihre Bedeutung erkennt und zu einem Beweise ausbaut: die Form wird von der Materie als „particulare" und „naturale" aufgenommen, bei den geistigen Substanzen aber vorzüglich als universale. Der Einwand, dies treffe nur bei der körperlichen, nicht aber bei der geistigen Materie zu, sei nichtig; denn auch hier müsse die Materie particulariter aufnehmen, sonst wäre ja der Engel selbst nichts Partikuläres.

Den zweiten Beweis baut Thomas folgendermaßen auf: die Materie hat an sich keinerlei Anlage zur diversitas usw. in sich; um die verschiedenen Formen aufnehmen zu können, muß sie erst durch die quantitas divisibel gemacht werden; denn „subtracta quantitate substantia remanet indivisibilis". Da nun die Engel unkörperlich sind, können sie auch keine Materie haben.

Der Fortschritt gegenüber dem Sentenzenkommentar ist ganz deutlich: Einmal ist der in II Sent d. 3 q. 1 art. 1 ad 3 angebahnte Gedanke einer völlig verschiedenen Aufnahme der Form bei Materie und Intellekt zum strikten Beweis ausgebaut.

Ferner ist der Beweis aus der Unkörperlichkeit umgebaut. Wir suchen hier vergeblich den Begriff der corporeitas. Thomas wird inzwischen klar erkannt haben, welche Konsequenzen die Lehre von der corporeitas für die von ihm vertretene Auffassung der Einheit der Form im Menschen haben könnte. Darum streicht er sie: er macht damit zugleich den Schritt von der Ansicht des Avicenna zu der des Averroes. Das Schema zeigt klar den Unterschied:

I Sent. d. 8 q. 5 art. 2	Quodlibet IX, art. 6
corporeitas	—
dimensiones quantitatis	quantitas
divisio	divisio
diversitas	diversitas

Den Ausdruck „immunitas a materia", der uns im opusc. De ente et essentia (ed. Baur S. 38, 13), oftmals im Sentenzenkommentar begegnete, finden wir hier zum letzten Mal. Nur das Compendium theologiae, dessen Abfassungszeit nicht sicher festzulegen ist, verwendet ihn noch.

De Termini „quidditas" und „substantia" werden hier noch nebeneinander gebraucht. Das opusc. De ente et essentia sagt

nur „quidditas“, die Summa contra gentes nur noch „substantia“. — Weiter sagt Thomas hier, die materielle Form nehme secundum esse naturale et particulare auf, während er später noch die Ausdrücke particulare und individuale braucht.

Die ausführlichste und reifste Behandlung unserer Frage bietet uns Thomas in seiner Summa contra gentes, II cap. 50. Sie soll hier nur kurz skizziert werden, da sie im nächsten Abschnitt, in der systematischen Darstellung der thomistischen Lehre, ausreichend dargestellt ist.

Thomas führt 7 Beweise an. Nr. 1 und Nr. 2 kennen wir schon; es sind die beiden Beweise aus Quodlibet IX art. 6, die Thomas fast wörtlich hier übernimmt.

Nr. 3: Actus terminatur ad aliquid simile agenti; ist die Seele zusammengesetzt, so würde sie nur Zusammengesetztes erkennen, was offensichtlich falsch ist. Ergo: — — —

Nr. 4: Die Form bildet mit der Materie ein „tale“, ein Sobeschaffenes. Hat die Seele Materie, so machen die Formen der erkannten Dinge die Seele zu einem solchen Gegenstande, wie das Erkannte ist; das aber ist der Irrtum des Empedokles.

Nr. 5: Bei einer hylomorphen Zusammensetzung des Intellekts müßten die Dinge im Intellekt so sein, wie sie außerhalb der Seele sind, d. h. nicht actu intelligibel.

Nr. 6: Die Formen von Gegensätzen sind selbst gegensätzlich, treiben sich also gegenseitig aus. Anders beim Intellekt: hier erkennt man das eine durch das andere.

Nr. 7: Die Materie nimmt die Form nur durch eine Bewegung auf; der Intellekt hingegen nicht; „ruhend“ erkennt er.

Als Abschluß bringt uns Thomas zur Bestätigung seiner Meinung ein Zitat aus Dionysius Areopagita, De div. nom. cap. 4 (PG 3, 694); wir fanden es schon im Sentenzenkommentar (II, d. 3 q. 1 art. 1) und werden es noch später bei Wilhelm von Ware (cod. cit. fol. 83 va) und Gottfried von Fontaines (quodl. III, q. 3; ed. Wulf-Pelzer Bd. I S. 185) finden.

Die Brücke von der Summa contra gentes zur Q. disp. de anima art. 6 bildet das argumentum 7 des 50. Kapitels der philosophischen Summa. Denn der erste Teil dieses Artikels ist nichts anderes als das ausgebaute 7. Argument der Summa. Schärfer als in der Summa contra gentes betont Thomas hier die Aufnahme der Form in der Materie durch motus und transmutatio (statt vorher mutatio); beim Intellekt vollzieht sich die Aufnahme ganz im Gegensatz dazu durch Trennung von jeder Bewegung.

Der Artikel zeigt folgenden Aufbau: Zuerst führt Thomas 17 Argumente für die hylomorphe Zusammensetzung an. Sie bringen durchweg bekannte Gedanken vor; einen uns bekannten Gegner lassen sie nicht erkennen, vielmehr zeigen sie eine von den üblichen Argumenten abweichende Form. Als argumentum contra wird nur eines angeführt: Ist die Seele als Körperform

selbst noch zusammengesetzt, so könnte man diese Teilung weiter bis ins Unendliche treiben. Wir kennen dieses Argument schon: es stammt von Wilhelm von Auvergne (siehe oben S. 48).

Im corpus articuli führt Thomas zunächst wieder die Ansicht auf ihren Ursprung, auf Avicebron zurück, dessen Hauptbeweis hier aus den proprietates materiae wäre. Doch dieser Grund sei trivol, weil man sich durch die klar von Thomas nachgewiesene Aequivokation täuschen lasse.

Die Unmöglichkeit dieser Aufstellung ergibt sich, so argumentiert Thomas, wenn man ihre Konsequenzen betrachtet: eine substantiale Vereinigung von Leib und Seele ist nicht mehr möglich; denn bei der hylomorphen Zusammensetzung würden Leib und Seele je eine besondere Spezies bilden. Die einzig mögliche Vereinigung wäre hier die akzidentelle, was aber offensichtlich falsch sei; ebenso könne die Seele, weil sie Form ist, keine Materie haben, weil diese eben nur Potenz sei, nie aber Akt und damit Form sein könne. Es bliebe also nichts anderes übrig, als noch ein Drittes, ein Einigungsprinzip anzunehmen; manche nähmen tatsächlich das Licht als diesen Einigungsfaktor an; doch dies sei durchaus ins Märchenreich zu verweisen (quae est omnino fabulosa) [1]).

Schon oben (S. 53 ff) wurde darauf hingewiesen, daß irgend ein Zusammenhang zwischen Alberts Kommentar zu De anima und Thomas' Erörterung unserer Frage in Summa contra gentes cap. 50 und q. disp. de anima art. 6 besteht. Welcher Art dieser ist, läßt sich auf dieser schmalen Basis der Behandlung eines einzigen Artikels nicht festlegen. Doch sei auf folgendes hingewiesen: Auf der einen Seite haben wir bei Thomas hier ein überaus starkes Interesse an der Herausstellung der Aequivokation, wie sie Albert eigentümlich ist und wie er in seinem Kommentar zu de anima in eingehendster Weise darlegt. Ja, Thomas stützt sich in seiner Q. disp. de anima art. 6 wie Albert allein auf diesen Beweis und vernachlässigt ganz den für ihn charakteristischen Beweis aus der Intellektualität und Aktualität der Seele. Es ist dies das einzige Mal, daß Thomas diesen Beweis unerwähnt läßt.

Auf der anderen Seite hat Albert hier allein den Mut, die Seele „forma absoluta" zu nennen. Die Tatsache, daß die Materie die Form zu einem individuale und materiale macht, ist, wie es vorher Thomas tat, stark betont, ebenso die Aufnahme der Form beim Intellekt als universale. Auch der von Thomas in Summa contra gentes cap. 50 gemachte Hinweis, daß die Seele sonst ja zu dem würde, was sie erkennt, findet sich bei Albert.

Eine direkte Abhängigkeit läßt sich nicht feststellen. Entweder liegt eine parallele Weiterbildung desselben Gedankens vor, oder man könnte an eine persönliche Beeinflussung denken, da ja beide

[1]) Diese scharfe Bemerkung richtet sich auch gegen Bonaventura, der in II Sent. d. 15 art. 1 q. 3 arg. 2 contra (ed. Quaracchi Bd. II S. 379 b) das Licht das Mittel nennt, durch das der Körper mit der Seele vereinigt sei und die Seele den Körper regiere; vgl. Cl. Baeumker, Witelo, S. 402/3.

zu gleicher Zeit (etwa 1262), wie Pelster[1]) nachweist, am päpstlichen Hofe in Italien weilten.

In der q. disp. de anima spricht Thomas schärfer als sonst. Er bezeichnet die Gegenansicht als „frivol", allerdings ein in damaliger Zeit nicht zu starker Ausdruck. Aber gerade durch diese scharfe Zuspitzung der Frage gewinnt die Darstellung an Klarheit und Straffheit. Der Nachweis der Aequivokation ist hier bei weitem am besten und klarsten herausgearbeitet. Neuplatonische Elemente treten ganz zurück; in der Erörterung unseres Problems ist hier der Anschluß an Aristoteles am engsten.

Die folgenden Schriften des hl. Thomas zeigen in unserer Frage eine durchaus einheitliche Linie. Die Argumente pro und contra sind fast sämtlich bereits bekannte, ein persönlicher Gegner läßt sich wiederum nicht feststellen.

Die Argumente der q. disp. de spir. creat. art. 1 zeigen wieder eine größere Berücksichtigung des neuplatonischen Gedankenkreises, besonders des Liber de causis; so interessieren besonders die Fragen nach der limitatio und finitio, nach dem Verhältnis zum actus purus und der causa sui. Neu sind die Argumente aus der Erkenntnislehre (arg. 10 und 11): es wird gegen Thomas' Auffassung geltend gemacht, daß sich der erkannte Engel vom wirklichen gar nicht unterscheiden würde, da doch beide bloße Formen seien[2]).

Ganz aus der Auffassung des Liber de causis von der Stufenfolge des Seins aus liefert Thomas zum letzten Mal noch einen neuen Beweis: die spirituellen Substanzen, die doch Gott am nächsten stehen, können unmöglich Materie enthalten, die doch das Unvollkommenste alles Seins sei.

Wir kennen diesen Gedanken schon; er begegnete uns zuerst bei Wilhelm von Auvergne, De universo II p. II cap. 7. Thomas verwendet ihn hier das einzige Mal[3]).

Als zweiten Beweis bringt Thomas den für ihn charakteristischen Beweis aus der Intellektualität der Seele, in der Ausdrucksweise ebenfalls wieder an den Liber de causis anklingend: Die Materie nimmt die Form als individuale, der Intellekt als universale auf. Es liege also eine ganz anders geartete Potenz vor als bei der materia prima.

Auf diesen Beweis scheint Gerhard von Abbéville in seinem Quodlibet XV Nr. 3 anzuspielen[4]).

In der Summa theologica sucht Thomas die besten Beweise in kurzer, klarer Form zusammenzustellen. Wir finden nur bekannte Argumente.

---

[1]) F. Pelster, Kritische Studien, S. 86.

[2]) Darauf spielt schon Albert in III de anima tr. 2 cap. 11 (ed. Borgnet Bd. 5 S. 348 b) an; auch er löst den Einwand durch die klare Unterscheidung zwischen dem „esse reale et ratum in natura" und dem „esse in anima tantum".

[3]) Vgl. dazu oben S. 55, Anm. 1.

[4]) Vgl. oben S. 38.

In S. theol. I, q. 50 art. 2 weist Thomas zunächst wieder auf die Quelle der hylomorphen Theorie hin, auf den jüdischen Philosophen Avicebron, und legt dessen falsche Methode dar; am Schlusse des corpus articuli weist Thomas, wieder im Anschluß an den Liber de causis, deren Unzulässigkeit nach. Als Beweis der Unmöglichkeit der gegnerischen Position legt Thomas klar, daß die Begriffe Materie und Quantität nicht zu trennen seien. Wir kennen diesen Nachweis schon aus II Sent. d. 3 q. 1 art. 1; II Sent. d. 17 q. 1 art. 2; ferner quodlibet IX, art. 6 und Summa contra gentes II, cap. 50.

Als 2. Beweis führt Thomas wieder den aus der Intellektualität an. Ebenso beschränkt sich S. theol. I. q. 75 art. 5 auf die Darlegung der zwei für Thomas charakteristischen Beweise aus der Aktualität und Intellektualität der Seele.

Thomas ging von diesen zwei Beweisen nicht mehr ab; so finden wir sie auch in der vielleicht letzten Behandlung unserer Frage durch Thomas, in quodlibet III q. 8 art. 20, der sich, wie oben gezeigt wurde, gegen Gerhard von Abbéville richtet. Nur baut er hier den Beweis aus der Intellektualität nochmals um, indem er von dem Axiom „intellectus in actu est intellectum in actu" ausgeht [1]). Einen neuen Beweis bietet auch diese Abhandlung nicht mehr.

Nicht einordnen in diese verhältnismäßig gradlinige Entwicklungsreihe läßt sich das Opusculum de substantiis separatis; da es sich mit der zeitgenössischen Fragestellung unseres Problems nicht befaßt, sondern ausschließlich Avicebron im Auge hat, so wurde diese Schrift hier — zumal sie keine neuen Gedanken zu unserem Problem bringt — nicht behandelt [2]).

B. Systematische Darstellung der thomistischen Ablehnung der hylomorphen Theorie.

Welches waren nun die sachlichen Motive, die Thomas zu einer Ablehnung der hylomorphen Theorie veranlaßten? Ihrer Darstellung ist der folgende Abschnitt gewidmet.

Seine systematische Kraft ließ Thomas nie bei Halbheiten verweilen. Er allein ist es, der wirklich Ernst macht mit der Anwendung des Materie-Form-Gedankens auf das Leib-Seele-Verhältnis. Trotz aller scharfen Betonung der Selbständigkeit der Seele führt doch Thomas strikte den Gedanken durch, daß wir nur eine streng einheitliche Wirklichkeit vor uns haben, nur ein streng einheitliches Sein. Man braucht nach der Einheit von Leib und Seele eben-

[1]) Obwohl dieses Axiom ursprünglich aristotelischer Herkunft ist, dürfte es die Scholastik aus dem Liber de causis übergegangen sein („intelligens et intellectum sunt simul" Liber de causis, prop. 12, ed. Bardenhewer S. 175, 22).

[2]) Zu dieser thomistischen Schrift vergleiche die vorzügliche Abhandlung von M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, 1900 (BB III, 3).

sowenig zu fragen, wie nach der Einheit von Wachs und eingedrückter Gestalt [1]).

Darum muß Thomas einmal mit der herkömmlichen Anschauung, daß die Seele den Körper regiere wie der Steuermann sein Schiff [2]), brechen wie auch jeden Versuch zurückweisen, noch ein Drittes als Einigungsprinzip anzunehmen [3]).

Von diesem völlig veränderten Blickpunkt lösen sich für Thomas von selbst so manche Schwierigkeiten, die zur Annahme einer hylomorphen Zusammensetzung führten.

1. Die Individuation der Seele schien sie zu fordern. Thomas erklärt dazu mit aller Entschiedenheit: Die Seele ist an sich gar nicht individuiert; erst durch und mit dem Körper wird eine individuierte Wirklichkeit gebildet. Dem Dogma der Kirche Rechnung tragend, erklärt Thomas dies näherhin, daß diese individuierenden Momente sich der Seele einprägen, so daß sie nach der Trennung vom Leibe doch individuiert bleibt [4]).

2. Zu dem Einwand der Gegner, nur Gott sei einfach und ewig, kann Thomas mit Recht sagen, daß auch er dies voll und ganz bejahe, da ja die Begriffe Akt und Potenz auch auf die Seele Anwendung finden [5]).

3. Der Einwand, auch bei Engel und Seele können wir genus und differentia unterscheiden, bereitete Thomas nicht geringe Schwierigkeiten; denn man konnte sich in diesem Punkte auf unzweideutige aristotelische Stellen berufen.

In Quodlibet IX art. 4 sucht er diesen Einwand zu lösen, indem er dem „esse" dieselben Eigenschaften zuwies, wie bei den hylomorphen Substanzen der Materie. Dieses starke Betonen des „esse" ist charakteristisch für die Frühzeit.

Schon in der am meisten vom Aristotelismus beeinflußten q. disp. de anima benutzt Thomas diesen Ausweg nicht mehr. Aber er hat eine bessere Lösung noch nicht gefunden und so begnügt er sich mit den nicht gerade durchschlagenden Worten: anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita (art. 6 ad 15). Man sieht deutlich, wie Thomas eine befriedigende Lösung noch nicht gefunden hat. Wir finden eine solche erst in der q. disp. de spir. creat. art. 1 ad 24 und Summa theol. I q. 50 art. 2 ad 1, die ja zeitlich und sachlich eng zueinander gehören. Wohl können wir bei den materiellen Substanzen ein determinans (forma) und ein determinatum (materia) unterscheiden, bei den immateriellen Substanzen fällt aber das determinans und das determinatum zusammen. Nur in unserer Betrachtungsweise (secundum consi-

[1]) II de anima, lect. 1, ed. Taurini 1925 Nr. 234, S. 83b.
[2]) Q. disp. de spir. creat. art. 2 corp. art.
[3]) Q. disp. de anima art. 6, corp. art
[4]) I Sent. d. 8 p. 5 art. 2 ad 6 (ed. Fretté, Bd. 7, S. 122b).
[5]) Mit der Art dieser Zusammensetzung beschäftigen wir uns hier nicht (vergl. Vorwort S. II).

derationem nostram) unterscheiden wir ein „commune“ und ein „sibi proprium“.

War auf diese Weise der größte Teil der gegnerischen Argumente beseitigt, so blieb doch noch die Hauptschwierigkeit: Psychologische Tatsachen scheinen doch unverkennbar zu zeigen, daß bei der Seele die Begriffe der mutatio, receptio, passio zutreffen; gerade diese sind aber die charakteristischen Merkmale der Materie.

Thomas hat die ernste sachliche Schwierigkeit voll gewürdigt und darum in umfassender Weise sich mit ihr auseinandergesetzt. Während er die übrigen Argumente für die hylomorphe Zusammensetzung in den responsiones ad obiectiones abtut, beschäftigt er sich in seinen eigenen Ausführungen (corp. art.) fast ausschließlich mit diesem Einwand.

Thomas von Aquin legt uns klar dar, wo denn eigentlich die Fehlerquelle der gegnerischen Ansicht liegt: Von den Naturdingen haben wir ein klares Bild; ja, da der Verstand sie nicht secundum modum rerum, sondern secundum modum suum aufnimmt, so haben wir von ihnen ein einfacheres Bild in uns, als sie in Wirklichkeit sind. Bei der Erkenntnis der geistigen Substanzen, die der Seinsordnung nach über uns stehen, ist es gerade umgekehrt. Wir können sie nicht erkennen so wie sie sind; auch sie nehmen wir nach der Erkenntnisart unseres Intellekts auf, d. h. so wie er die Naturdinge betrachtet [1]).

Die Schwierigkeit, die geistigen Substanzen in ihrem Wesen zu betrachten, liegt darin, daß wir keinerlei sinnliche Vorstellung von ihnen haben können; denn diese ist eben an räumliche Elemente gebunden, die aber der Geist begrifflich ausschließt. Falls wir überhaupt etwas Bestimmtes von den uns an sich unerkennbaren geistigen Substanzen aussagen wollen, müssen wir unsere Begriffe dem Materiellen entlehnen und so in anthropologischer Weise über sie reden, indem wir das Geistige nach Analogie des Sinnlichen auffassen. Beachtet man dies nicht, wie es die Vertreter der hylomorphen Theorie tun, so kommt man unweigerlich zu falschen Aufstellungen.

In unserer Erkenntnisart liegt es also begründet, daß wir notwendigerweise, um überhaupt etwas von den geistigen Substanzen aussagen zu können, Unterscheidungen vornehmen müssen. Diese sind aber rein intellektueller Natur. Die Annahme der Gegenseite ist also eine unzulässige Realisierung rein intellektueller Begriffe [2]).

[1]) S. theol. I, q. 50 art. 2. Die eben dargelegte Auffassung ist nicht selbständiges Gedankengut des hl. Thomas. Wir finden sie bereits im Liber de causis § 9 (ed. Bardenhewer S. 174).

[2]) Non autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus (S. theol. I, q. 50 art. 2). Thomas weist am Anfang dieses Artikels darauf hin, daß die Vertreter der hylomorphen Theorie die gleichen Fehler begingen wie Avicebron. Auf sie treffen darum auch die Ausführungen des opusc. de substantiis separatis zu, wo Thomas die auf unzulässiger, überspitzter Verwendung des Klassenbegriffs beruhenden Aufstellungen Avicebrons eingehend zurückweist.

Der hl. Thomas hat von den verschiedensten Seiten unser Problem in Angriff genommen. Doch kann man seine Beweise in zwei Gruppen gliedern: I. Beweise von der materia prima aus, II. Beweise von der Seele aus. Der zweite Beweis, der sich durch das gesamte Schrifttum des hl. Thomas mit alleiniger Ausnahme der q. disp. de anima zieht, ist sein Lieblingsbeweis. Sachlich fallen beide Gruppen von Beweisen zusammen, da es sich immer um die Anwendung des Materienbegriffes auf die geistige Substanz handelt; nur die Ausgangspunkte sind verschieden.

Ia) Unter Materia prima im eigentlichen Sinne verstehen wir das, was in genere substantiae ist „ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et fomarum et privationum“ [1]). Thomas beruft sich für diese Definition [2]) auf Augustinus, XII Confess. und auf Aristoteles, VII Metaph.[3]). Sie ist das Unvollständigste (incompletissimum) unter allem Seienden; nun ist aber der Akt von Natur aus früher als die Potenz. Es wird also wohl einen actus purus geben, nie aber eine potentia pura ohne irgend einen Akt.

Von diesem actus purus rührt alles Sein her, aber nach einer bestimmten Ordnung; nämlich so, daß jeder Akt, je näher er dem actus purus ist, umso vollkommener ist. Diese Stufenfolge des Seins legt Thomas in De ente et essentia im Anschluß an den Liber de causis ausführlich dar. Da nun aber die materia prima das Unvollkommenste unter allem Sein ist, so verbietet diese Ordnung, bei den spirituellen Substanzen eine materia prima anzunehmen [4]).

Eine einheitliche Potenz, die alle Akte aufnimmt, weist Thomas entschieden zurück; denn eine solche rezeptive Potenz würde ja der aktiven Potenz des ersten Aktes gleichkommen. Der erste Akt wird von allen Dingen partizipiert, aber nicht als Teil, sondern secundum diffusionem processionis ipsius. Die Potenz muß, da sie den Akt aufnimmt, diesem proportioniert sein. Da aber die Akte des Aufgenommenen, die vom ersten Akte ausgehen, verschieden sind, so ergibt sich, daß es keine einheitliche Potenz gibt [5]).

---

[1]) Q. disp. de spir. creat. art. 1 corp. art.

[2]) Es ist klar, daß, wenn Thomas von dieser Definition ausgeht, er zu keiner sachlichen Behandlung unseres Problems kommen kann. Das wußte Thomas selbst (siehe unten). Er konnte dann nur einen auf der neuplatonischen Auffassung der Stufenfolge des Seins aufbauenden Beweis versuchen, der allerdings in der damaligen, stark neuplatonisch eingestellten Philosophie seinen Eindruck nicht verfehlte. Es zeigt sich hier ferner, daß auch der thomistische Materienbegriff neuplatonische Elemente in sich enthält.

[3]) Es handelt sich um die Stellen: Augustinus XII Conf. cap. 7, PL 32, 828. Aristoteles, Metaph. VII 3, 1029a 20—21.

[4]) nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae. Q. disp. de spir. creat. art. 1 corp. art.

[5]) . . . primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius (De div. nom.

b) Noch einen zweiten Weg schlägt Thomas von der materia prima aus ein. Während der erste zusehr zeitgeschichtlich bedingt ist, wird dieser zweite Beweis für immer seine Durchschlagskraft behalten.

Bei unserer historischen Uebersicht über die einzelnen Behandlungsarten unserer Frage durch Thomas hatten wir ein wachsendes Interesse für die Herausstellung der Aequivokation bei Materie und Intellekt festgestellt. Erst allmählich kamen diese Gedanken zur Ausreifung. Hier soll der Versuch einer zusammenfassenden Darstellung gemacht werden.

Wir haben eben gesehen, daß Thomas eine subsistierende Unbestimmtheit ablehnt. Sie ist sinnlos. Das „Mögliche", die Potenz, ist vielmehr nur zu fassen durch Beziehung auf das Wirkliche[1]). Anders als durch diese „Beziehung" läßt sich die Materie ja überhaupt nicht bestimmen. „Aus der Materie ergibt sich nicht alles Mögliche, sondern das, wozu sie gemacht ist" [2]). Von der Definition des Materienbegriffes als eines völlig Unbestimmten auszugehen, führt darum nicht zum Ziele. Man muß vielmehr vom Beziehungsgefüge des Materienbegriffs ausgehen.

Der Ausgangspunkt des Materienbegriffs liegt durchaus in der Physik[3]). Welches ist hier der Grundbegriff, der diesen ganzen Fragenkomplex beherrscht? Es ist der Begriff der Bewegung. Nur er fordert überhaupt den Begriff der Materie erst. Man muß darum von ihm ausgehen; denn nur durch ihn kann man den Begriff einer Materie begreifen[4]). Vergißt man diesen Ausgangspunkt, so biegt sich der Materienbegriff unversehens ins Logische um.

---

cap. 5, PG 3, 826 B). Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. S. theol. I q. 75 art. 5 ad 1. Auch dieser Gedanke zeigt neuplatonisches Gepräge; er bedeutet eine starke Entwertung der potentia, zugunsten der allseienden causa prima. Auch hier zeigt sich wieder der Einfluß des Liber de causis, der in neuplatonischem Monismus die Stufenfolge des Sein ausführlich aufzeigt, ohne auch nur ein einziges Mal den Begriff der Materie zu erwähnen.

Den Beweis aus der Materie als dem incompletissimum fanden wir bereits bei Wilhelm von Auvergne, De universo II p. 2 cap. 7, ed. cit. S. 850a.

[1]) „Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum". II de anima lect. 9 ed. Taurini 1925, Nr. 366, S. 129a.

[2]) A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin. Deutsche Uebersetzung Hellerau 1928, S. 433.

[3]) Es ist zu beachten, daß sowohl der Begriff der Physik wie der Bewegung, Materie usw. in aristotelischem Sinne gemeint ist. Form und Materie haben im scholastischen Sinne nach unserer heutigen Auffassung durchaus überempirischen Charakter.

[4]) z. B. II Sent. d. 12 q. 1 art. 1: „materia determinatur per motum" oder im Kommentar zur Metaphysik, lib. VII lect. 2, ed. Taurini 1926 Nr. 1285, S. 384: „materia enim in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum".

Von diesem Punkte aus öffnet sich der Weg zu zwei Beweisgängen:

1. Wie verhält sich der Materienbegriff zu dem der Quantität? Bedingen sie einander, dann kann die geistige Substanz eo ipso keinerlei Materie haben, da ja der Geist begrifflich jede Quantität ausschließt.

2. Ist der Begriff der Bewegung auf den Intellekt anwendbar?

Thomas von Aquin hat beide Wege beschritten.

1. Die Aufnahme verschiedener Formen durch die Materie ist nur möglich gemäß verschiedener Teile; eine Verschiedenheit der Teile in der Materie ist aber nur dadurch möglich, daß die eine gemeinsame Materie durch die in der Materie existierenden Dimensionen in mehrere geteilt wird; denn unterdrückt man die Quantität, so ist die Substanz unteilbar.

Infolge dieser Hinordnung der Materie zur Quantität ist jedes aus Materie und Form Zusammengesetzte notwendigerweise ein Körper [1]).

Diesen Beweis finden wir in I Sent d. 8 q. 5 art. 2 und II Sent. d. 3 q. 1 art. 1; ferner, bis auf den Wortlaut einander ähnlich, in Quodlibet IX art. 6 und Summa contra gentes II cap. 50 arg. 1. Später hat Thomas diesen Beweis nicht mehr verwendet, sicherlich, weil in diesem Punkte seine Meinung sich stark geändert hatte.

2. Den zweiten Beweisgang hat Thomas nicht systematisch ausgebaut. Es handelt sich um die Frage, wie weit sich der Bewegungsbegriff beim Intellekt anwenden lasse. Er deutet dies in den verschiedenen Quästionen über unser Problem kurz an [2]), lichtvolle, ausführlichere Darlegungen finden wir aber allein in seinem Kommentar zu Aristoteles' De anima.

Es handelt sich hierbei um einen ganzen Komplex verwandter Begriffe, die alle auf das engste mit dem Begriff der Bewegung zusammenhängen. Bewegung bedeutet immer eine mutatio, ja bei der substantialen Veränderung eine transmutatio. Ferner bedeutet sie, da bei jeder Bewegung ein Bewegendes und ein Bewegtes vorhanden sein muß, notwendigerweise zugleich ein „pati", ein Erleiden. Diese Begriffe sind zu untersuchen. Denn gerade an diese Begriffe, die als ausschließliche Eigentümlichkeiten der Materie galten, knüpfte die Gegenseite ihren Hauptbeweis an: in quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia composita. Thomas beschäftigt sich mit diesem Argument in II

---

[1]) S. contra gentes II cap. 50: Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est.

[2]) So in q. disp. de anima art. 6 corp. art. und allen responsiones auf den gegnerischen Beweis ex proprietatibus materiae.

ent. d. 3 q. 1 art. 1; II Sent. d. 17 q. 1 art. 2; q. disp. de anima rt. 6 arg. 6 pro; S. theol. I, q. 50 art. 2 und I, q. 75 art. 5.

Wie verhält sich der Begriff der Bewegung zur Seele? Die Antwort gibt uns Thomas in seinem Kommentar zu De anima lib. lect. 10 (ed. Taurini 1925 Nr. 157-161).

Der vegetabilen Seele kommt Bewegung in streng definiertem Sinne zu; und zwar Bewegung in doppeltem Sinne: als alteratio und als motus localis. Der sensitiven Seele kommt Bewegung so, aber nur minus proprie; denn hier ist keine Bewegung in bloß naturhaftem Sein, sondern gemäß geistigem Sein, insofern z. B. das Auge durch die species sensibilis sieht; diese aber wird auf geistige Weise aufgenommen. Doch infolge der engsten Verbindung mit dem Körperlichen liegt eine echte mutabilitas mindestens per accidens vor. Die Bewegung ist aber nicht rein auf das esse naturae gerichtet, darum nur minus proprie zu nennen.

Nur im metaphorischen, bildhaften Sinne kann man von einer Bewegung beim Intellekt sprechen; denn was grundlegende Voraussetzung für jede Bewegung ist, das gerade fehlt hier: es liegt weder eine mutatio secundum esse naturae vor, weil eben der Geist begrifflich sowohl Raum wie in gewissem Sinne auch die Zeit ausschließt, noch auch ein subiectum der Bewegung, von dem man bei der sensitiven Seele noch reden konnte. Von Bewegung im eigentlichen Sinne kann darum gar keine Rede sein.

Wohl aber liegt beim Intellekt eine operatio vor, insofern ein Uebergang vom intelligens in potentia zum intelligens in actu stattfindet. Darum könnte man auch bei den spirituellen Substanzen von einer mutabilitas reden; doch muß man sich bewußt bleiben, daß sie in keiner Weise eine mutabilitas secundum esse ist; deswegen liegt hier auch keine potentia vor, wie sie der Materie eigentümlich ist, sondern eine Potenz, wie sie nur dem Verstand und Willen zukommt.

Diese klare Unterscheidung zwischen Potenz und Materie, wie wir sie hier bei Thomas finden, bedeutet einen bedeutenden Fortschritt gegenüber Aristoteles. Dieser brauchte beide Worte synonym; eine Abgrenzung beider Begriffe hatte er nie vorgenommen. Infolge dieser fehlenden Abgrenzung zwischen Akt und Potenz einerseits und Form und Materie anderseits konnte überhaupt erst eine solche Unklarheit in unserer Frage entstehen; denn die Vertreter der hylomorphen Theorie konnten sich tatsächlich mit Recht auf viele aristotelische Stellen berufen, die für ihre Meinung sprachen.

Thomas baut in diesem Punkte das aristotelische System konsequent weiter aus: Akt und Potenz teilen das gesamte Sein; ihre Notwendigkeit liegt im Problem des Werdens begründet. Die Materie hingegen ist substantiale Potenz, wie sie durch das

naturhafte, substantiale Werden gefordert wird, das sich im Raum und in der Zeit vermittels der Bewegung vollzieht[1]).

Nehmen wir den Faden der Untersuchung wieder auf! Wir hatten mit Thomas festgestellt: Bewegung im eigentlichen Sinne kommt der denkenden Seele nicht zu; wohl aber zeigt auch sie eine operatio. Wie aber unterscheiden sich operatio und motus? Thomas sagt es uns[2]): Motus ist ein actus imperfecti, operatio aber ein actus perfecti. Beide sind von Grund aus verschieden. Die Bewegung ist actus imperfecti, weil ihr Träger, dessen Akt sie sind, ein imperfectum ist, ein ens possibile oder ens potentia; dieses ens possibile wird erst durch die Bewegung verwirklicht, d. h. in seiner Natur begründet, aber auch nur so, daß der Akt nicht alle Potenz von ihm nimmt, sondern nur die, die zu dieser Bewegung vorhanden war; denn alles, was bewegt wird, bildet wiederum den Ausgangspunkt für neue Bewegungen[3]).

Träger eines actus perfecti ist hingegen nicht ein existens in potentia, sondern ein existens in actu. Hier bedeutet der Akt der operatio nicht eine Wesensbegründung, sondern eine Bereicherung, Vollendung eines in sich aktuierten Wesens.

Die Gegner hatten ferner die rezeptive Tätigkeit der Seele als Argument für die hylomorphe Zusammensetzung benutzt. Aristoteles selbst hatte das intelligere ein pati quoddam genannt[4]). Der Begriff des Leidens (pati) hängt aufs engste mit dem der Bewegung zusammen; denn bei jeder Bewegung ist das Bewegende und das Bewegte zu unterscheiden. Vom Ausgangspunkt betrachtet ist jede Bewegung ein actio, vom Endpunkt aus eine passio[5]).

---

[1]) Vergl. dazu den Indexband der Aristotelesausgabe der Berliner Akademie, ed. H. Bonitz unter ὕλη Nr. 3: synonyma: ἴλη idem est ac δύναμις.

Nach Zeller ist für Aristoteles πρώτη ὕλη und das δυνάμει ὄν sachlich identisch. „Den Gegensatz von Form und Stoff erhalten wir zunächst dadurch, daß wir verschiedene Bestandteile, den des ἐνεργείᾳ und δυνάμει dadurch, daß wir verschiedene Zustände der Dinge unterscheiden . . . Da aber das Wesen des Stoffes nach Aristoteles darin besteht, das Mögliche, das Wesen der Form darin, das Wirkliche zu sein, so läßt sich kein Fall denken, in dem mehr als eine Aenderung in der grammatischen Form nötig wäre, um jenen Ausdruck mit diesem zu vertauschen; und auch das Umgekehrte, daß statt des Möglichen und Wirklichen Stoff und Form gesetzt wird, ist weit in den meisten Fällen zulässig, nur dann macht es Schwierigkeit, wenn nicht von zwei Dingen die Rede ist . . ., sondern von einem und demselben Ding, welches von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht . . .; auch hier wird sich aber immer zeigen, daß ein Ding nur insofern δυνάμει ist, als es die ὕλη in sich hat. Wiewohl daher das δυνάμει und ἐνεργείᾳ logisch betrachtet einen weiteren Umfang hat, als ὕλη und εἶδος (denn dieses drückt nur ein Verhältnis zweier Subjekte zu einander aus, jenes auch ein Verhältnis eines Subjektes zu sich selbst), so ist doch in metaphysischer Beziehung zwischen beiden kein Unterschied". Zeller, a. a. O. II, 2 S. 319 Anm. 4.

[2]) Kommentar zu de anima lib. I lect. X, Nr. 160 ed. Taurini S. 57 a.

[3]) Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik lib. XI lect. 9, ed. Taurini 1926 Nr. 2305, S. 657 a.

[4]) Aristoteles De anima III 4, 429a 14.

[5]) Kommentar zu Aristoteles' Physik III, 5.

Pati, im strikten Sinne genommen, bedeutet eine Zerstörung durch etwas Entgegengesetztes. Denn sie bringt ein gewisses decrementum des Leidenden mit sich, insofern es vom agens überwunden wird. Dieses decrementum rührt daher, daß irgend etwas vom patiens abjiziert wird. Eine solche abiectio bedeutet aber immer eine corruptio, sei es schlechthin wie bei der forma substantialis, sei es secundum quid, wie bei der forma accidentalis. Dies geschieht, indem die eine Form von der anderen entgegengesetzten vertrieben wird. Darum kann von einem „pati" im eigentlichen Sinne nur da gesprochen werden, wo eine corruptio ex contrario stattfindet[1]).

Das ist aber nicht der Fall bei der Seele. Denn hier wirkt nicht ein Entgegengesetztes auf ein Entgegengesetztes, so daß etwas durch transmutatio und alteratio abjiziert wird; sondern hier findet ein einfacher Uebergang von der Potenz zum Akt statt[2]). Hier liegt demzufolge auch keine Zerstörung vor, sondern vielmehr eine Bereicherung und Vollendung. Und hier ist das, was in actu ist, dem in potentia nicht entgegengesetzt, sondern ähnlich[3]).

Aus dieser Analyse der inbetracht kommenden Begriffe bildet Thomas (am besten in der q. disp. de anima art. 6) folgenden Beweis: Der Schluß, aus einer recetiven Tätigkeit der Seele auf eine Materie schließen zu wollen, ist als frivol zu bezeichnen; denn die materia prima nimmt etwas nur mit Veränderung und Bewegung auf. Und weil alle Veränderung und Bewegung sich auf Ortsbewegung zurückführen läßt, so bleibt nur übrig, eine Materie allein da anzunehmen, wo eine potentia ad ubi vorhanden ist. Solcher Art ist aber allein das Körperliche. Darum wird man Materie auch nur in körperlichen Dingen finden, nach allem, was die Philosophen darüber gesagt haben.

Im Gegensatz dazu rezipiert die Seele nicht durch Bewegung und Veränderung, sondern vielmehr durch Trennung von jeglicher Bewegung[4]).

Und den ganzen Gedankengang knapp, aber treffend zusammenfassend sagt Thomas: Die Veränderung des Intellekts ist in keiner Weise eine Veränderung secundum esse, d. h. das Ich bleibt in seinem Bestande völlig unberührt. Es ist lediglich eine Veränderung von Tätigkeit zu Tätigkeit, nicht aber eine solche quantitativ-substantialer Art, wie sie die Naturtatsache der Veränderung charakterisiert. Nur letztere erfordert eine Materie[5]).

Der hl. Thomas weiß sehr wohl, daß in der verschiedenen Auffassung der Materie der Grund der Annahme einer hylomorphen Zusammensetzung liegt. Er betont öfters ausdrücklich — am klarsten, vielleicht ein kleines Zugeständnis, 1270 —, wenn man

---

[1]) Kommentar zu Aristoteles' de anima II lect. 11 ed. Taurini Nr. 365 S. 128/9.
[2]) Kommentar zu de anima III lect. 12, ed. Taurini Nr. 765 S. 251 a.
[3]) Kommentar zu de anima II lect. 11, ed. Taurini Nr. 366, S. 129 a.
[4]) Q. disp. de anima art. 6 corp. art.
[5]) Q. disp. de anima art. 6 ad 17, und öfters.

Materie alles das nenne, was in irgend einer Weise in potentia sei, und Form jeden Akt, dann sei man gezwungen (necesse est) zur Annahme, daß auch die menschliche Seele, wie jede geschaffene Substanz, aus Materie und Form zusammengesetzt sei.

Aber einmal ist, wie Thomas gezeigt hat, dieser Begriff der Materie rein als possibilitas gefaßt, lediglich eine Hypostasierung eines bloßen Verstandesbegriffes; ferner hat sich bei genauerer Analyse gezeigt, daß diese potentia bei der geistigen Substanz und der materia prima völlig anderer Natur ist. Die Begriffe sind also lediglich äquivok. Und es ist durchaus nicht angängig, aus Aequivokationen ein System aufbauen zu wollen. Wenn also jemand daraus, daß die Seele aufnehmend und somit auch leidend ist, schließen will, sie sei aus Materie und Form zusammengesetzt, so läßt er sich offensichtlich durch die Aequivokation täuschen. Darum ist diese Ansicht als frivol zu bezeichnen[1]).

II) Diese durch eine klare Erfassung des Materienbegriffes geforderte Ablehnung der gegnerischen These sucht Thomas noch durch eine tiefbohrende Analyse psychologischer Tatsachen zu begründen. Wie schon oben bemerkt wurde, fallen sachlich diese Beweisgänge mit den eben angeführten zusammen; nur der Ausgangspunkt — dort die Materie, hier der Intellekt — ist verschieden.

Wenn wir die letzten Gründe angeben wollen für die ganz entschiedene Stellungnahme des hl. Thomas, warum er auf keinen Fall den Begriff der Materie bei den geistigen Substanzen angewandt wissen wollte, so müssen wir sagen, daß Thomas gerade an diesem scheinbar nur zeitgeschichtlich bedingten Problem die Selbständigkeit und Einzigartigkeit des Psychischen herausstellen will. Er wehrt sich mit aller Kraft dagegen, den Begriff der Materie, dessen Ausgangspunkt durchaus in der Physik liegt, durch eine Analyse naturhaften Werdens gefordert und damit eindeutig festgelegt, bei der Seele anzuwenden. Trägt man ihn in die Psychologie hinein, so wird dies ein Verwischen der durchaus einzigartigen psychischen Tatsachen bedeuten infolge dieses Spielens mit vagen Aequivokationen; zum mindesten liegt die Gefahr nahe, daß psychisches Geschehen nur als Sonderfall des Naturgeschehens erscheint und daß damit eben das Bewußtsein der völligen Einzigartigkeit des Psychischen, das nur durch sich selbst zu begreifen ist, verloren geht.

Woher wissen wir überhaupt um unseren Intellekt? Thomas antwortet: Auf Grund der Tatsache, daß wir erkennen, daß wir erkennen[2]). Diese Tatsache ist wesensnotwendig für das Psychische. Wie der Intellekt sein Objekt erkennt, so erkennt er zugleich, daß er erkennt

[1]) Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolam. Q. disp. de anima art. 6 corp. art

[2]) Kommentar zu de anima III, lect. 9 ed. Taurini Nr. 724, S. 237b: Non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc quod intelligimus nos intelligere.

nd so weiter bis ins Unendliche. Man versuche nur einmal, das egriffspaar Materie—Form auf diese unendliche Reihe anzuwenden, ie für das Psychische konstitutiv ist, und sogleich wird sich zeigen, aß dies ebensowenig möglich ist, wie daß der Intellekt etwas örperliches ist [1]).

Auf Grund dieser Tatsache ist die ebenfalls die hylomorphe usammensetzung unmöglich machende Selbstreflexion möglich. aß etwas handelt und dabei doch über sich selbst reflektiert, ß es sich selbst nicht nur als Teil, sondern als Ganzes erkennt, schließt eine Materie aus [2]).

Ebenso wie die Seele sich als Ganzes erkennt, erkennt sie ch die Gegenstände als Ganzheiten [3]), als Einheiten. Ermöglicht rd dies dadurch, daß die Seele nicht wie die Materie jeweils nur ne Form in sich hat, die jede andere verdrängt; es ist vielmehr esentlich für die Erkenntnis, daß ich gerade die anderen Formen och haben muß, wenn ich eine neue Form — im weitesten Sinne efaßt — erkennen will; denn nur durch die Einfügung in das isherige Sinnganze ist durch das Beziehungsetzen zu den anderen ormen eine Erkenntnis möglich, so daß man sagen kann, „man rkennt das eine nur durch das andere“ [4]). Thomas deutet hier, hne näher darauf einzugehen, einen weiteren für das Psychische rundlegenden Faktor an: das Gedächtnis.

Den Gedanken der Einheit hat Thomas noch weiter verfolgt.)er Wechsel der materiellen Dinge vollzieht sich in der Vielheit ler Gegensätze. Erkennbar ist aber nur die Einheit. Die Vielheit ler Gegensätze kann darum von der Seele nur erkannt werden, venn die Seele sie als Einheit begreift; und in diesem Sinne kann nan sagen, daß das Weiße und das Schwarze zwar per materiam suam gegensätzlich sind, im Intellekt aber nicht, weil eben „das eine nur durch das andere erkannt wird“ [5]).

---

[1]) Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum . . Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur; intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere; et sic in infinitium. Summa contra gentes II cap. 49.

[2]) Nullius corporis actio reflectitur super agentem . . . nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet, quod una pars eius sit movens, alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum. Ibidem. Thomas verwendet beide Argumente zum Nachweis der Unkörperlichkeit der Seele (cap 49). Darauf aufbauend zeigt er deren Immaterialität (cap 50). Zwei Gründe gestatten, diese beiden Beweise auch bei unserer Frage zu verwenden: sachlich sind sie tatsächlich bei beiden Beweisgängen zulässig; ferner führt Peter von Tarantasia einen dieser Beweise, den aus der Selbstreflexion (in II Sent. d. 3 q 1. art. 2), als Argument zu unserer Frage an.

[3]) „Omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem“. Op. de subst. sep. cap. 5; ed Mandonnet Bd. I, S. 90.

[4]) Die einzelnen Formen „non enim se expellunt, immo magis se consequuntur; per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud“. Summa contra gentes, II cap. 55.

[5]) . . . in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria; album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria. Es folgt die eben zitierte Stelle. S c. gent. II, cap. 55. Derselbe Gedanke auch in II, cap.

Von diesem Gedanken, daß nur das Eine erkennbar ist, versteht man auch erst recht, warum Thomas sagt, die Seele ist an sich über dem Raum, über die Zeit, über der Bewegung. Ja, Thomas streitet sogar ab, daß die Akte des Intellekts als actus perfecti im eigentlichen Sinne sukzessiv seien [1]). Die Seele steht über all diesem, weil sie eben das Prinzip der Einheit ist, das, was die Bewegung und damit Raum und Zeit erst ermöglicht, weil sie erst die Einheit in die Vielheit der Zustände einführt.

All diese Tatsachen machen eine hylomorphe Zusammensetzung völlig unmöglich.

Diese für uns heut zwingenden Beweise sind in der damaligen Welt, ohne Echo zu finden, verhallt. Thomas selbst hat sie nur ein einziges Mal, in seiner bedeutendsten philosophischen Schrift, der Summa contra gentes, als Argument gegen die hylomorphe Zusammensetzung verwendet. Um so größeren Wert legt er auf die Darlegung anderer Tatsachen, die, in der Terminologie der damaligen Zeit gehalten, den Zeitgenossen verständlicher waren.

Die Aufnahme des Erkenntnisobjekts erfolgt — das ist ein von der gesamten Scholastik aus dem Liber de causis [2]) angenommenes Axiom — nach der Art des Aufnehmenden. Die Aufnahme der Formen muß aber notwendigerweise immateriell erfolgen, weil nur das von der Materie, die doch nur „Möglichkeit" ist, getrennte aktuell intelligibel ist. Aus dieser Tätigkeit aber folgt — denn operari sequitur esse —, daß auch der Intellekt selbst immateriell sein muß [3]).

Bestimmen wir nun die Tätigkeit des Intellekts genauer. Die Materie, die erst durch die Form und mit dieser eine Wirklichkeit bildet, nimmt die Form auf, indem sie sie zugleich zu einem „tale" und „individuale" macht. Denn ebenso wie es keinen „Menschen an sich", sondern nur konkrete Einzelmenschen gibt, so gibt es auch keine „Materie an sich" ohne „diese Materie". Die Materie erst verleiht die Art, die Zahl, die Zeit und den Ort. Sie beschränkt den universellen Charakter der Form auf das individuelle Sein.

Ganz anders vollzieht sich die Aufnahme bei den spirituellen Substanzen. Wäre diese die gleiche, wie bei der materia prima, so machte sie ja die Seele zu einem „tale", je nachdem, was sie erkennt. Das ist aber der Irrtum des Empedokles gewesen, der meinte, durch das Feuer erkennen wir das Feuer [4]). Vielmehr

---

50: Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae; unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur.

[1]) Summa theol. I, IIae q 31 art. 2 ad 1: huiusmodi motus (scil. actus perfecti) non est successivus, nec per se in tempore.

[2]) Liber de causis § 9; ed. Bardenhewer, S. 174 Z. 15—17.

[3]) So z. B. in opusc. de ente et essentia, cap. 5; ed. Baur, S. 38.

[4]) S. c. gentes II, cap. 50.

nmt der Intellekt vorzüglich das „universale“ als das ihm eigenmliche Objekt auf. Er erkennt die Dinge absolute, d. h. in rem Wesen[1]).

Aus dieser klargelegten Tatsache ergibt sich nur eine Schlußlgerung: Die Seele muß immateriell sein. Denn einmal ist die tenz eines jeden Dinges so, wie seine Vollendung ist, da ein sonderer Akt eine besondere Materie fordere. Die Vollendung der geistigen Substanz ist aber das Intelligible. Darum muß n auch eine solche Potenz annehmen, die proportioniert der fnahme der intelligiblen Form ist, d. h. dem universale und abutum entspricht. Solcher Art ist aber nicht die Potenz der ateria prima[2]).

Die hylomorphe Zusammensetzung lehnt Thomas ferner undsätzlich ab, weil damit der Begriff der Erkenntnis überhaupt nichtet würde: Erkenntnis würde nicht mehr „Erkenntnis“ sein, ndern naturhafte substantiale Veränderung. Erkenntnis ist nach homas jener Akt, in dem das aktuell Erkennbare und das aktuell rkennende eins werden. Dies ist möglich, weil dem Vermögen ach das Erkennbare und das Erkennende eins sind. Denn was an werden soll, muß man dem Vermögen nach sein. Die Seele t darum dem Vermögen nach gewissermaßen in sich die Gesamtheit der Dinge[3]).

Erkenntnis kommt zustande, indem der Intellekt die in der Materie, die „Möglichkeit“ ist, versenkten Formen überhaupt erst ktuell erkennbar macht. Dadurch erst wird ermöglicht, daß das rkennende Subjekt mit dem erkannten Objekt in der Erkenntnis ientisch sind und trotzdem zugleich sie selbst bleiben.

Der Einwand, daß dann der gedachte Engel mit dem wirkchen zusammenfalle, ist nichtig; denn hier kann Thomas die von im im Anschluß an Avicenna scharf durchgeführte Unterscheidung nes dreifachen Zustandes der Wesensnatur anwenden: das Wesen n sich, in den Dingen und im Intellekt. Im Intellekt hat die orm intentionales Sein. Somit bleibt die grundsätzliche Verschiedenheit von Objekt und Subjekt gewahrt[4]).

Die Identität von Subjekt und Objekt ist nur möglich, wenn das edachte im Akt ist und nicht, sofern es bloß möglich ist, d. h. es uß losgelöst von jeder substantiellen Potentialität sein. Und da ieses Gedachte die perfectio des Intellekts ist, die perfectio aber em perfectibile proportioniert sein muß, so muß der Intellekt notvendig immateriell sein[5]).

Die Seele ist Akt, ist Aktivität, das betont Thomas als das Wesentliche bei der Seele immer wieder von neuem. Wir dürfen

[1]) S. theol. I q. 75 art. 5.
[2]) Q. disp. de spir. creat. art. 1 corp. art.
[3]) Quodlibet III q. 8. Zur thomistischen Erkenntnislehre vgl. A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin. Deutsche Uebersetzung Hellerau 928. S. 545 ff.
[4]) Q. disp. de spir. creat. art. 1 arg. 11 pro (compositione).
[5]) Quodlibet III q. 8.

von der Seele nur insoweit reden, als Akt vorhanden ist. Da sie secundum se totum Akt ist, so schließt sie jede materielle Potenz begrifflich aus. Schon von seinem Sentenzenkommentar an hat Thomas gerade diesen Beweis immer und immer wieder wiederholt [1]).

Es ist ein Mißbrauch klarer philosophischer Termini, wenn man der Seele irgend eine Materie zusprechen will, die doch immer reine substantiale Potenz ist. Mit scharfen ironischen Worten weist Thomas dies zurück: Wenn allerdings jemand unter dem Begriff der Materie irgend einen Akt verstehe, so sei dem nicht abzuhelfen; denn nichts hindere ja, daß jemand das, was wir als Akt bezeichnen, er als Materie bezeichnet; ebenso wie ja jemand das, was wir als Stein bezeichnen, er als Esel bezeichnen kann [2]).

[1]) II Sent. d. 17 q. 1 art. 2; Q. disp. de spir. creat. art. 9 ad 9; S. theol. I q. 75 art. 5; Quodlibet III q. 8 art 20.

[2]) Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum. Q. disp. de spir. creat. art. 9 ad 9.

4. Kapitel.

Kurze Skizzierung des weiteren Kampfes um die hylomorphe Theorie.

Im folgenden soll, um auch hier einen gewissen Abschluß zu erreichen, die weitere Entwicklung unserer Frage kurz skizziert werden. An eine Auswertung der Texte konnte in diesem Rahmen nicht gedacht werden.

Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von der Immaterialität der geistigen Substanzen setzte in erbitterter Form bereits während dessen 2. Aufenthaltes in Paris ein. Man hatte die Gefahr erkannt, die aus einer kritiklosen Uebernahme sämtlicher Positionen der averroistischen Philosophie dem christlichen Glauben drohten. Thomas hatte selbst mit den schärfsten Mitteln, die der geistige Kampf zuläßt, gegen den Averroismus gekämpft. In den nach seinem Tode mit unverminderter Schärfe fortdauernden Kämpfen waren aber die Gegner versucht, jeden, also auch die berechtigten Gedanken, die von Averroes in die christliche Philosophie übernommen worden waren, als glaubenswidrig zu bekämpfen. Thomas hatte nun aber gar manche philosophische Ansicht von Averroes übernommen. In ihrem Uebereifer wenden sich die Gegner, besonders die Franziskanertheologen, auch gegen Thomas, lassen nur ihre vom Augustinismus bestimmte Aristotelesinterpretation gelten und verdächtigen die thomistischen, gewiß oft von Averroes herstammenden, aber in den aristotelischen Schriften selbst gut fundierten und ebenso sachlich begründeten Ansichten als nicht mit dem Glauben vereinbar. Sie sahen gerade in der Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung der Seele eines der Fundamente des averroistischen Monopsychismus. [1])

Es scheint, als ob diese von Thomas vertretene Lehre der Immaterialität der geistigen Substanz nahe daran war, zusammen mit averroistischen Sätzen schon 1270 in Paris verboten zu werden. Der junge Dominikaner Aegidius von Lessines wandte sich

[1]) So schreibt Johannes Pecham (quaestiones tractantes de anima q IV, ed. Spettmann S. 49): Primo dico fundamentum sumpsit in substantia intellectus possibilis ponendo intellectum possibilem immaterialem et per consequens ab omni materia substantialiter absolutum et per consequens non esse aliquid entium particularium et per consequens non esse perfectionem hominis eodem modo quo anima sensitiva sed aequivoce.

in diesem Jahre in einem Briefe an Albertus Magnus und bat diesen um Auskunft über 15 damals hart umstrittene Probleme. Die beiden letzten sind thomistische Lehren, darunter als Nr. 15 die Frage, ob die Seele einfach sei. Die Sätze 1—13 sind kurz darauf in Paris verurteilt worden. [1])

Albert hat in seiner Antwort wieder nur das betont, was ihm als das Wesentliche erschien: die Seele ist nicht einfach, auch sie ist aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Vorsichtigerweise läßt er sich über die Art der Zusammensetzung nicht aus. Doch in seiner Summa theologiae betont er gegenüber den gegen seinen Schüler und Ordensbruder erhobenen Anschuldigungen: „ideo secundum Catholicam fidem et philosophiam haec via (d. h. der zur Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung führt) videtur mihi esse tenenda". [2])

Die außerordentlich scharfen Kämpfe gegen Thomas fanden ihren markantesten literarischen Niederschlag in dem „Correctorium" des Wilhelm von Mare [3]), das 1277 oder 1278 erschien und den Nachweis zu führen sucht, daß sich eine Menge thomistischer Lehren mit dem katholischen Glauben nicht vertrage. In diesem Correctorium findet sich unsere Lehre in nicht weniger als 5 Artikeln behandelt: art. 10 gegen Thomas, Summa theol. I, 50 art. 2; art. 28 gegen Summa theol. I, 75 art. 5; art. 91 gegen q. disp. de anima art. 6; art. 100 gegen q. disp. de potentia q. 42; art. 113 gegen Sent. I dist. 8.

Das Ordenskapitel der Franziskaner zu Straßburg im Jahre 1282 schrieb vor, daß Thomas' Schriften von Franziskanern nur zusammen mit Wilhelms Correctorium gelesen werden dürfen. [4])

Mit aller Entschiedenheit kämpfte ebenfalls für die hylomorphe Zusammensetzung Johannes Pecham, der spätere Erzbischof von Canterbury. [5])

Das ausführlichste Dokument über unser Problem aus dem gesamten 13. Jahrhundert ist die Behandlung unserer Frage im

---

[1]) Dieses Schriftchen Alberts (De quindecim problematibus) ist veröffentlicht in P. Mandonnet, Siger de Brabant Bd. II Nr. 15 S. 15 S. 51/52.
Die 1270 vom Pariser Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätze bei Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, I (1889) S. 486/487.

[2]) Vgl. oben S. 55. Alberts Schüler schlossen sich, wie wir sicher vermuten dürfen, ihrem Lehrer in dieser Lösung voll an. Ausdrücklich wiesen wir dies von Dietrich von Freiburg, der seit 1297 Magister der Theologie in Paris war. Vgl. E. Krebs, Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft 1906 (BB V, 5—6). S. 103.

[3]) Le Correctorium Corruptorii „quare", édition critique par P. Glorieux. (Bibl. thomiste IX) Kain 1927.

[4]) Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I, S. 102, Anm. 4.

[5]) H. Spettmann, Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima, 1918. (BB XIX, 5—6). Darin quaestiones de anima, selectae ex Commentario super I Sententiarum, q. 15, S. 183/4 und 186/7. Vgl. dazu H. Spettmann, Die Psychologie des Johannes Pecham 1919. (BB XX, 6) § 2, S. 10—19.

entenzenkommentar des Matthäus von Aquasparta[1]), der sich leichfalls gegen Thomas wendet, seine Ansicht als frivol verwirft nd im engsten Anschluß an seinen Lehrer Bonaventura die hylo-norphe Zusammensetzung verteidigt.

Petrus Johannis Olivi, der ja auch sonst eigene Wege geht, ächt die Lehre von der geistigen Materie zu einem Angelpunkt eines philosophischen Systems. Der Frage der hylomorphen Zu-ammensetzung der geistigen Substanzen widmet er eingehende ntersuchungen[2]).

Inzwischen blieb die Gegenseite nicht tatenlos. Gerade diese harfen Angriffe gegen Thomas förderten außerordentlich die Bil-ung einer geschlossenen Thomistenschule. Schon 1286 wurde die homistische Lehre zur Ordensdoktrin erhoben[3]).

Gegen Wilhelm von Mares Correctorium erschienen von den ominikanern eine Reihe von „Correctoria corruptorii", die meist demselben scharfen Tone antworteten wie das von ihnen be-ämpfte Werk. In geschickter Weise weist das bekannte, fälschlich egidius von Rom zugeschriebene Correctorium „Quare" Wilhelm von Mares Angriffe zurück[4]).

Ebenso sucht Johannes Quidort von Paris[5]) seinem Gegner achzuweisen, daß aus dieser Ansicht einer hylomorphen Zusammen-etzung „sequitur error in theologia et philosophia"; etwa ein albes Dutzend solcher Irrtümer weist er dann in der Antwort uf Wilhelm von Mares art. X[6]) seinem Gegner nach. In llem, sowohl in seinen angeführten Argumenten wie in seinen itaten hält er sich eng an den hl. Thomas. Die pseudoboethi-nische Schrift „De unitate et uno" lehnt er gleichfalls wie homas als unecht ab, aber nicht wie Thomas aus stilistischen ründen, sondern aus inneren Kriterien. Seine Methode ist es, ie Position der Gegner ad absurdum zu führen. Hauptsächlich ersucht er dies, indem er einmal zeigt, daß sowohl die mögliche rennbarkeit von Form und Materie bei den Engeln wie auch ie behauptete Nichttrennbarkeit dieser beiden konstitutiven Prin-ipien zu Kontradiktionen führt und endlich desgleichen die un-nögliche Behauptung einer Einheit der Materie bei Geist und Körper.

---

[1]) II Sent. d. 3 art. 1 q. 1, cod. 132 der Municipal-Bibliothek zu Assisi, ol. 19 r—22 v. Photographische Abzüge stellte mir gütigerweise P. Ab. Heysse, räfekt des Collegs zu Quaracchi, zur Verfügung. Die Angabe der Fundstellen erdanke ich einer gütigen Mitteilung P. E. Longprés OFM.

[2]) B. Jansen, Petrus Johannis Olivi OFM Quaestiones in II. librum Sen-entiarum. Ad Claras Aquas. Bd. I 1922, Bd. II 1924 (ausführlich in q. 16: An in angelis et in omnibus substantiis intellectualibus sit compositio materiae t formae? Bd. I, S. 290—355. Doch auch sonst noch häufig berührt, be-onders in q. 49—51, Bd. II, S. 17, 23, 42, 52 usw.

[3]) Vgl. Fr. Ehrle, Thomas v. Sutton. Sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. In: Festschrift für G. v. Hertling, 1913, S. 426—450.

[4]) Kritische Ausgabe von Glorieux siehe oben S. 86.

[5]) Corruptorii (!) Johannis Parisiensis de prima parte et prima secunde ancti Thome. Cod. F. 79 der Amploniana zu Erfurt, Bl. 176—206.

[6]) cod. cit. fol. 181 a—182 b.

Bei der Antwort auf Wilhelm von Mares Artikel 28 (gegen S. theol. I, 75, art. 5) erklärt er von vornherein: „sed isti tripliciter deficiunt: Primo deficiunt et errant in ista positione dum ponunt materiam corporalem seu spiritualem in anima rationali. Item deficiunt in rationibus quas adducunt pro sua ratione, quia omnes sunt frivolae. Item deficiunt in ratione ad argumenta alterius positionis, ubi multa falsa includunt“ [1]).

Sehr viel Mühe verwendet Johannes Quidort, die Autorität des hl. Augustinus für die thomistische Ansicht zu gewinnen. Es ist dies das Echo, das hervorgerufen wurde durch die sehr sicher und immer wieder ausgesprochene Behauptung der mittleren Franziskanerschule, Augustinus spreche durchaus für eine hylomorphe Zusammensetzung der Seele.

Bis auf England, wo sich die thomistische Lehre nur langsam und unter großen Schwierigkeiten einführen konnte, stimmen alle Thomisten, soweit uns deren Lehren in unserer Frage bekannt sind, mit Thomas in der Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung überein [2]).

Allerdings gibt der Führer der Thomistenschule der 2. Generation, Herveus Natalis, eine Zusammensetzung aus einer „materia communiter loquendo“, d. h. „pro omni eo quod potest esse subiectum susceptivum actus cuiuscumquam differentis rei a se“ [3]), zu; er unterscheidet sich darin im Wesentlichen in nichts von Robert Kilwardbys Ansicht. Thomas selbst hatte allerdings ja auch immer wieder betont, daß man unbedingt zu dieser Aufstellung kommen müsse, wenn man den Materienbegriff so fasse. Aber er hatte auch immer wieder von neuem gezeigt, daß diese Auffassung völlig unbegründet, ja falsch sei; Herveus unterläßt dies zu bemerken, vielleicht aus dem Grunde, weil sich damals der aristotelisch-averroistisch-thomistische Materienbegriff schon durchgesetzt hatte, so daß jeder genau wußte, daß nur aequivoce gesprochen der

---

[1]) cod. cit. fol. 191 va.

[2]) Unsere Frage wurde nach unserem jetzigen Wissen noch von folgenden Thomisten behandelt:

Herveus Natalis Brito, II Sent. d 3 q. 1; ed Venedig 1505 fol. 8a ff.

Johannes von Neapel, Quaestiones variae Parisiis disputatae, Neapoli 1618, q. 24 (vgl das Verzeichnis der Quästionen bei J. Koch, Durandus de S. Porciano Bd. I S 307 ff. [BB XXVI, 1927]).

Nikolaus Trivet, Quodlibet I (10) und IV (10). Vgl. Fr Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und quaestiones ordinariae, Festgabe Baeumker 1923 (BB Suppl II), S. 1—63.

Thomas von Sutton, Widerlegung des Robert Cowton, cod. Ross. IX, 121, fol 84v—85v, Buch II q. 9. Vgl. Fr. Pelster, Thomas von Sutton OPr, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck) 46 (1922), S 212—255; 361—401.

Johannes Picardi de Lichtenberg, quaestio disputata Nr. 16 (cod. Vat. lat. 859, fol 162v—164r) Vgl. Artur Landgraf, Johannes Picardi de Lichtenberg O. P. und seine Quaestiones disputatae. Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922) S 510—555 Ein Teil daraus veröffentlicht auf S. 528 Anm. 3.

[3]) II Sent. d 3 q. 1 ed. Venedig 1505 fol. 8a.

spirituellen Substanz Materie zukomme. Trotzdem aber bedeutet die Darstellung des Herveus Natalis eine Abschwächung der von Thomas scharf herausgearbeiteten Position.

Innerhalb des AUGUSTINISMUS vollzog sich in den kommenden Jahren eine Wendung in der Auffassung des Materienbegriffes. Im Materienbegriff des hl. Augustinus liegt immanent, trotz der Betonung des „prope nihil", eine gewisse Tendenz zu einer aktiven Auffassung der Materie. Wir hatten oben (S. 27 f) gesehen, daß Bonaventura es war, der die ursprünglich vom spanischen Kulturkreis herstammende Ansicht einer hylomorphen Zusammensetzung einbaute und durch Augustinus zu belegen suchte. Er faßte die Materie als weitest gefaßte Potentialität auf und kam so zu einer aller Kreatur gemeinsamen Materie, wobei diese Einheit allerdings einen rein negativen Charakter trägt, lediglich aus der absoluten Unbestimmtheit der Materie fließend. Trotzdem faßt er sie nicht als ewig, sondern als von Gott geschaffen auf. Darin liegt ohne Zweifel eine Tendenz zur Aktualisierung der Materie. Obwohl die mittlere Franziskanerschule eine enge Geschlossenheit aufweist, obwohl man sich bemühte, die Lehren der Ordenstheologen rein zu bewahren, läßt sich in der Auffassung der Materie bei den Franziskanern eine fortschreitende Aktualisierung der Materie feststellen. So schreibt Wilhelm von Mare, den man wirklich nicht zu den stürmischen Fortschrittlern rechnen darf, von der Materie: quod ergo (sc. Thomas) dicit quod forma est actus, verum est; sed non est omnis actus. Potest enim Deus facere esse actu essentiam materiae sine actu formae; ly forma enim et ly actus aequivocantur, quando dicimus quod forma est actus est quod esse est actus; forma enim est actus ut habitus, esse vero est actus ut actus [1]).

Wilhelm von Mare berichtet uns auch [2]), daß omnes magistri concordaverunt nuper quod erroneum est dicere quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma, eine Auffassung, die sich durchaus nicht mit dem thomistischen Materienbegriff verträgt, die uns aber deutlich die Tendenz der Entwicklung zeigt.

Den klaren Umschwung in der Auffassung der Materie und damit in unserer Frage bringt Heinrich von Gent, dessen Bedeutung für die damalige Zeitspanne kaum überschätzt werden kann. Im Augustinismus wurzelnd, verbindet er die aktive Auffassung des hl. Augustinius mit dem aristotelisch-averroistischen Materienbegriff. Die Grundlage ist bei ihm durchaus der aristotelische Materienbegriff; seine größte Schwierigkeit, ob denn ein bloßes Möglichsein, eine bloße potentielle Substanz ohne jede Wirklichkeit überhaupt denkbar sei, sucht er zu überwinden, indem er auch der Materie ein Sein zuschreibt. Der Begriff der Materie wird so für ihn aus einem negativ-relativen (Aristoteles-Thomas) zu

[1]) Le Correctorium Corruptorii „Quare", édition critique par P. Glorieux (Bibl. Thomiste IX) Le Saulchoir, Kain 1927 S. 115.
[2]) ibidem.

einem absolut-positiven. Aus dieser Auffassung und durch die enge Verbindung mit der averroistischen Ansicht ergibt sich ohne weiteres Heinrich von Gents Stellung zu unserem Problem: er muß die hylomorphe Zusammensetzung strikte ablehnen. Er tut dies unter bemerkenswert häufiger Berufung auf Averroes in Quodlibet IV q. 16.

In dieser Lösung unseres Problems stimmte ihm sein Schüler und späterer Kollege an der Universität Paris, Gottfried von Fontaines[1]), durchaus bei. Seine Behandlungsweise unserer Frage verrät den starken Einfluß thomistischer Schriften. Bemerkenswert ist, daß seine Abhandlung sich, wie die angeführten Gegengründe zeigen, gegen Wilhelm von Mares Correctorium richtet[2]). Dies zeigt uns deutlich, wie sehr sich damals[3]) bereits die Lage an der Pariser Universität geändert hatte: Wo früher eine gemeinsame Front zwischen Weltklerus und Franziskanern gegen die thomistische Ansicht bestand, bemerken wir hier ganz deutlich die Umstellung: der Weltklerus nimmt in seinen bedeutendsten Vertretern die thomistische Lösung an, die Franziskaner stehen mit ihrer Ansicht isoliert da.

Doch auch innerhalb des Franziskanerordens führte die Entwicklung weiter. Richard von Mediaville sucht auf der einen Seite, indem er sich eng an Bonaventura anschließt, scharf, fast krampfhaft zu betonen, die Materie sei principium purum possibile[4]) — er ist sich aber bewußt, daß es sich dabei um eine (unberechtigte?) Erweiterung des Materienbegriffes handelt —; auf der anderen Seite aber wagt er in II Sent. d. 17 art. 1 q. 1 keine Entscheidung mehr in unserer Frage zu geben, referiert nur beide Ansichten und gibt die solutiones ad argumenta nach beiden Meinungen. Es ist dieselbe Erscheinung, wie wir sie bei der absterbenden älteren Dominikanerschule (siehe oben S. 41 f.) wahrgenommen haben: Peter von Tarantasia wagt nur noch schüchtern eine Stellungnahme für die hylomorphe Zusammsetzung, gibt aber auch die solutiones nach beiden Ansichten.

Den offenen Bruch mit der Schullehre bringt Wilhelm von Ware: er nimmt den Begriff der Materie in aristotelisch-averroistischem Sinne an, d. h. nur da, wo eine potentia ad formam oder mindestens ad ubi vorhanden ist. In diesem Sinne aber hat die Seele keine Materie. Wilhelm von Ware hat in seinen Argumenten pro und contra sorgfältig die einschlägigen Argumente gesammelt,

---

[1]) Godefredi de Fontibus Quodlibeta, Nr. III q. 3 [M. de Wulf und A. Pelzer, Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges t. II) III q. 3 S. 179—186 (longa) und 307—309 (brevis)].

[2]) Die Herausgeber beziehen das „videtur aliquibus" merkwürdigerweise nur auf Bonaventura, bei dem sich aber die Gegenargumente nicht finden. Die Argumente 1, 2, 3, 4 Gottfrieds finden sich fast wörtlich bei Wilhelm von Mare, art. X.

[3]) Quodlibet III wurde 1286 gehalten.

[4]) II Sent d. 17 art. 1 q. 1.

auch unter Benutzung thomistischer Schriften, und sucht seine Ansicht allseitig zu begründen [1]).

Aus dieser Situation heraus ist die Schrift „De rerum principio“ [2]) zu verstehen mit ihrem scharf pointierten Satz: „ego autem ad positionem Avicembronis redeo“ (q. 8, art. 4). Aus der mittleren Franziskanerschule stammend, aber in selbständiger Denkarbeit jeren Lehren weiterführend, macht sie den letzten großen Versuch, die immer mehr an Ansehen verlierende Lehre von der hylomorphen Zusammensetzung zu retten. Die Schrift verrät mit ihrer ohne Zweifel bestechenden Konzeption eines streng einheitlich aufgebauten Weltsystems einen außerordentlich scharfen philosophischen Kopf als Verfasser. Nach den Forschungen Delormes [3]) ist es der Kardinal Vital du Four. Die Schrift hat damals die Position nicht mehr retten können, sollte aber für die Wiedereinführung dieser Lehre in der Franziskanerschule für die Zukunft von großem Einfluß sein, zumal sie bald Johannes Duns Scotus zugeschrieben wurde.

Johannes Duns Scotus selbst lehnte ohne Zweifel eine hylomorphe Zusammensetzung der geistigen Substanzen ab, auch hierin Wilhelm von Ware folgend, wie er ja in manch anderem Punkte gleichfalls sich von diesem beeinflußt zeigt. Er hat unsere Frage niemals explicite behandelt. An der üblichen Stelle, II Sent d. 17 q. 1 (ed. Wadding Bd. VI S. 785) sagt er: „Dimissa opinione ista, videndum est: Utrum anima sit ex materia? Ubi dicit una opinio quod sic: et tamen creatur, quia non est ex materia praecedente vel praeexistente, sicut videtur dicere Augustinus VII super Genesim, sed retractat illud primo Retractationum, et ideo quia anima et eius materia simul, non de aliquo producitur, ideo anima creari dicitur. Quidquid sit de hoc, dico quod possibile est, animam creari sine corpore . . .“; ebenso lehnt er in Rep. Par. II d. 17 q. 1 n. 3 eine Erörterung unserer Frage ab. Der Grund dürfte sein, daß er, im Gegensatz zu Wilhelm von Ware, öffentlicher Lehrer des Franziskanerordens an der Universität Paris und Oxford war

[1]) Ich benutze cod. 92 (128) der Univers.-Bibliothek Münster. Wilhelm von Ware bringt zunächst 7 Argumente für, dann 4 gegen die Zusammensetzung. Darauf diskutiert er, unsere Frage in größerem sachlichen Zusammenhang betrachtend, die Position, daß alles geschaffene Sein, das per se existiere, Materie haben müsse. Er bringt nochmals 11 Argumente für, darauf 9 Autoritäts- und 4 Vernunftgründe gegen die hylomorphe Zusammensetzung. Dann erst schreitet er zur Solutio (corpus articuli), wo er seine Ablehnung einer solchen Zusammensetzung eingehend zu begründen sucht. Einen Teil aus letzterer hat H. Spettmann in seinem Aufsatz „Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware“ (Philos. Jahrb. d. Görresges (1927) 40, S. 401—413; 41 (1928) S. 41—49 auf S. 43/4 Anm. 1) zitiert.

[2]) Gedruckt unter den Werken des Johannes Duns Scotus, ed. Wadding Bd. III.

[3]) E. Longpré, Pour la défense de Duns Scot. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 18 (1926) S. 32—42. F. Delorme in: La France Franciscaine 9 (1926) 422—471 und F. Delorme, Le Cardinal Vital du Four. Huit questions disputées sur le problème de la connaissance. Arch. d' hist. doct. et litt. du m. a. 2 (1927) 151—337.

und als solcher sicher gebundener in seinen Darlegungen an die Ordensdoktrin war als der gewissermaßen „unverantwortliche“ Wilhelm von Ware, der niemals magister war. Doch unzweifelhaft lehnt Johannes Duns Scotus die hylomorphe Zusammensetzung der geistigen Substanzen ab. Oftmals nennt er die Seele eine immaterielle Substanz [1]). Einmal [2]) gibt er uns auch deutlich den Grund für diese seine Ansicht an: hätte die Seele Materie, dann könnte sie einmal nicht in ihrer Ganzheit Form sein, da es eben begrifflich ausgeschlossen ist, daß die Materie als Potenz etwas informiert; ferner wäre dann der Mensch keine völlige Einheit. Wir kennen diese Gründe: schon Thomas hat sie geltend gemacht. Ebenso baut Duns Scotus die 9. Quästion seines Quodlibet (Utrum Deus possit facere Angelum informare materiam, ed. L. Wadding Bd. 12 S. 226 ff.) durchaus auf dem wichtigen, typisch thomistischen Argument der Immaterialität der Erkenntnis auf, die eine natura immaterialis erfordere.

Duns Scotus stimmt in seiner Lösung unserer Frage mit Heinrich von Gent überein, nur fehlt bei ihm die enge Anlehnung an Averroes, wie wir sie bei Heinrich von Gent feststellen können; mit ihm teilt Johannis Duns Scotus auch die gleiche Materienauffassung: auch er läßt den Gedanken eines nur möglichen Seins der Materie fallen und spricht ihr ein aktualisiertes Sein (ens actu) zu.

Soweit uns gedrucktes Material von Scotus-Schülern vorliegt, bestätigt uns dieses die behauptete Ablehnung der hylomorphen Zusammensetzung durch Scotus. Sie stimmen sämtlich mit ihrem Lehrer in der Stellungnahme zu unserem Problem überein. Ihre Sentenzenkommentare zeigen bereits ein gewisses Ermüden in unserer Frage. Wie schon in dem letzten Dezennium des 13. Jahrhunderts, so schiebt sich im 14. Jahrhundert immer mehr in den Vordergrund die Frage, ob der Himmel aus Form und Materie zusammengesetzt sei.

Johannis von Bassolis behandelt in II Sent. d. 14 die Frage: utrum aliquid incorruptibile sicut celum et aliae substantiae creatae incorruptibiles sit compositum ex materia et forma? [3]) Dabei wendet er diese Frage an erster Stelle auf die Engel an und verneint sie. Bemerkenswert für den Einfluß des Heinrich von Gent ist es, daß Bassolis den Nachweis, daß nur da, wo eine transmutatio stattfindet, Materie vorhanden ist, ausdrücklich auf dessen

[1]) So Ox. II d. 16 q. 1: anima est immaterialis intrinsece et per essentiam suam; Ox. II d. 3 q. 8: essentia Angeli est immaterialis secundum se. Vgl. zu dieser Frage H. Klug, Die Immaterialität der Engel und Menschenseele nach Johannes Duns Scotus. Franzisk. Studien 3 (1916) S. 400—403, und H. Klug, Die Lehre des Johannes Duns Scotus über Materie und Form. Philos. Jahrb. d. Görresges. 30 (1917) S. 47.

[2]) Ox. II d. 16 q. 1 Nr. 11.

[3]) Johannis de Bassolis Minorite in quattuor sententiarum libros opus. Paris 1516/7, fol. 87.

odlibet IV q. 16 zurückführt, obwohl dieser Gedanke doch wahrlich cht von diesem zum ersten Male gebracht wurde. Bezeichnend r den Geist der damaligen Philosophie ist die Ablehnung aller rkömmlichen Beweise, selbst der aus der Immaterialität der kenntnis und der transmutatio. Nur seine eigenen, dialektisch erspitzten Beweise hält er für durchschlagend.

An derselben Stelle, in II Sent. d. 14, bei der Frage, utrum rpora coelestia sint composita ex materia et forma, kommt anciscus de Mayronis[1]) kurz auch auf die geistigen Substanzen sprechen und lehnt bei ihnen wie auch beim Himmel eine ylomorphe Zusammensetzung ab.

Bei Antonius Andreas[2]) findet sich weder eine eigene Behandlung unserer Frage noch eine Erwähnung in II Sent. d. 14. ch auch er vertritt die gleiche Ansicht wie sein Lehrer Duns otus. So sagt er II Sent. d. 3 q. 7: „animae sunt purae formae"; enso II Sent. d. 3 q. 8: „essentia angeli in se actu intelligibilis ia immaterialis est".

Es dürfte somit feststehen, daß Johannes Duns Scotus die ylomorphe Zusammensetzung abgelehnt hat. Damit ist aber ein ewisser Abschluß unseres Problems erreicht: sowohl die Dominikaner wie der Weltklerus wie auch die jüngere Franziskanerschule sind sich einig darüber, daß die geistigen Substanzen immateriell sind.

[1]) Franciscus de Mayronis O. Min., Commentarium in IV libros Sententiarum. Venedig 1504—1507. fol. 16 ra—17 vb.

[2]) Antonius Andreas, In quattuor sententiarum libros opus. Venetiis 1578.

Personenregister.

Aegidius Romanus 21, 64, 66, 87.
Aegidius von Lessines 40, 85, 86.
Albertus Magnus 9—27, 31, 38, 40, 41, 45, **51—57**, 58—64, 69, 86.
Alexander von Hales 9 f., 12, 14, 16, 17, 21, 22, **24—26**, 31, 32, 40, 41, 46, 50, 56, 60, 63.
Antonius Andreas 93.
Aristoteles 1, 3 ff., 7, 11, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 34, 36, 37, 38, 48, 49, 53, 55, 56, 59, 61, 62, 65, 72, 74, 78, 89.
Augustinus 5, 21, 22, 25, 26, **27—31**, 33, 34, 36, 38, 43, 44, 45, 57, 65, 66, 74, 88, 89.
Avencebrol 1, 7 f., 9, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 25, 26, 36, 38, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 64, 66, 69, 71, 73.
Averroes 1, 6, 37, 47, 49, 52, 55, 56, 63, 65, 67, 85, 89, 92.
Avicenna 1, 6, 19, 60, 63, 65, 67.
Bartholomaeus Anglicus 24.
Boethius 16, 22 f., 25, 26, 34, 35, 37, 43, 44, 45, 48, 49, 53, 57, 62, 64, 66, 67.
Bonaventura 9, 16—30, 41, 44, 45, 46, 56, 60, 62, 65, 69, 87, 89, 90.
Damascenus Joh. 25, 31, 33, 35, 36, 38, 43, 44, 45.
Dietrich von Freiburg 86.
Dionysius Areopagita 25, 36, 37, 38, 64, 68, 74.
Dominicus Gundissalinus 12 f., 14, 16, 20, 21, 22, 25, 36, 41, 52, 56, 61, **64**, 66.
Franciscus de Maironis 93.
Franciscus von Assisi 16, 17, 18.
Gerhard von Abbéville 10, 15, 17, 20, 22, 25, 26, 28, **32—40**, 60, 70, 71.
Gottfried von Fontaines 21, 68, 90.
Heinrich von Gent 15, 21, 23, 25, 26, **64**, **89—90**, 92.
Herveus Natalis 88—89.
Hugo von St. Viktor 34, 35, 38.
Johannes Duns Scotus 9, 91, 93.
Johannes de Bassolis 92 f., 93.
Johannes von Neapel 88.
Johannes von Paris 15, 87 f.
Johannes Pecham 16, 18, 23, 27, 60, 85, 86.
Johannes Picardi de Lichtenberg 88.
Johannes von Rupella 10, 11, 12, 25, 30, 48, **49—51**, 60, 61.
Matthaeus von Aquasparta 23, 28, 87.
Nicolaus Trivet 88.
Petrus Johannis Olivi 18, 19, 28, 64, 87.
Petrus von Tarantasia 10 f., 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, **41—42**, 81, 90.
Philipp von Grève **23—24**, 32.
Pseudo-Duns Scotus (De rerum principio) 15, 45, 91.
Pseudo-Duns Scotus (De anima) 18, 60, 64, 66,
Pseudo-Grosseteste (Summa philosophiae) 18, 23.
Richard von Mediaville 17, 19, 21, 22, 23, 27, 28, 90.
Richard von St. Viktor 34, 35, 38.
Robert Bacon 42.
Robert Fischacre 42.
Robert Grosseteste 23.
Robert Kilwardby 17, 19, 20, 23, 32, **42—46**.
Roger Bacon 9, 13, 22, 32, 52, 64.
Romanus de Roma 41, 42.
Siger von Brabant 32.
Thomas von Aquin passim, bes. 58—84.
Thomas von Sutton 88.
Vincenz von Beauvais 10, 25, 50, 51.
Virgilius Cordubensis 13.
Vital du Four 91.
Wilhelm von Auvergne 13, 16, 25, 43, 47—49, 58, 60, 61, 69, 70, 75.
Wilhelm von Mare 22, 23, 28, 66, 86, 89, 90.
Wilhelm von Melitona 14.
Wilhelm von Ware 23, 27, 38, 66, 68, 90—91, 92.
Witelo 32.

Lebenslauf.

Ich, Erich Kleineidam, wurde am 3. Januar 1905 zu Pelschowitz, Kreis Hindenburg (heut zu Polnisch-Oberschlesien gehörig), als 3. Kind des Volksschulrektors Karl Kleineidam geboren. 1911—1915 besuchte ich die Volksschule zu Brieg, 1915—1924 das humanistische Gymnasium an demselben Orte. Darauf widmete ich mich in den Jahren 1924—1928 dem Studium der katholischen Theologie und der Philosophie, und zwar an den Universitäten Breslau, Freiburg i. Br. und Innsbruck. In der philosophischen Fakultät hörte ich die Vorlesungen insbesondere der Herren Professoren Baur, Hoenigswald, Honecker, Husserl, Schulemann und Strohal; Finke, Kornemann, Kalkoff, Kampers, Reinke-Bloch, Santifaller, Schur und Ziekursch.

Nach dem Wintersemester 1927/1928 bestand ich die theologische Abschlußprüfung. Am 27. Januar 1929 empfing ich nach der praktisch-theologischen Ausbildung im fb. Alumnat zu Breslau die Priesterweihe. Im April des gleichen Jahres wurde ich zum Alumnatssenior ernannt. Zugleich erhielt ich die Seelsorge und den Religionsunterricht an der Fürsorgeanstalt des St. Hedwigshauses übertragen. Mitte November 1929 reichte ich meine Dissertation bei der Philosophischen Fakultät der Universität Breslau ein und bestand die mündliche Doktorprüfung am 29. Januar 1930.

Druck von G. Tesch, Brieg, Bez. Breslau.